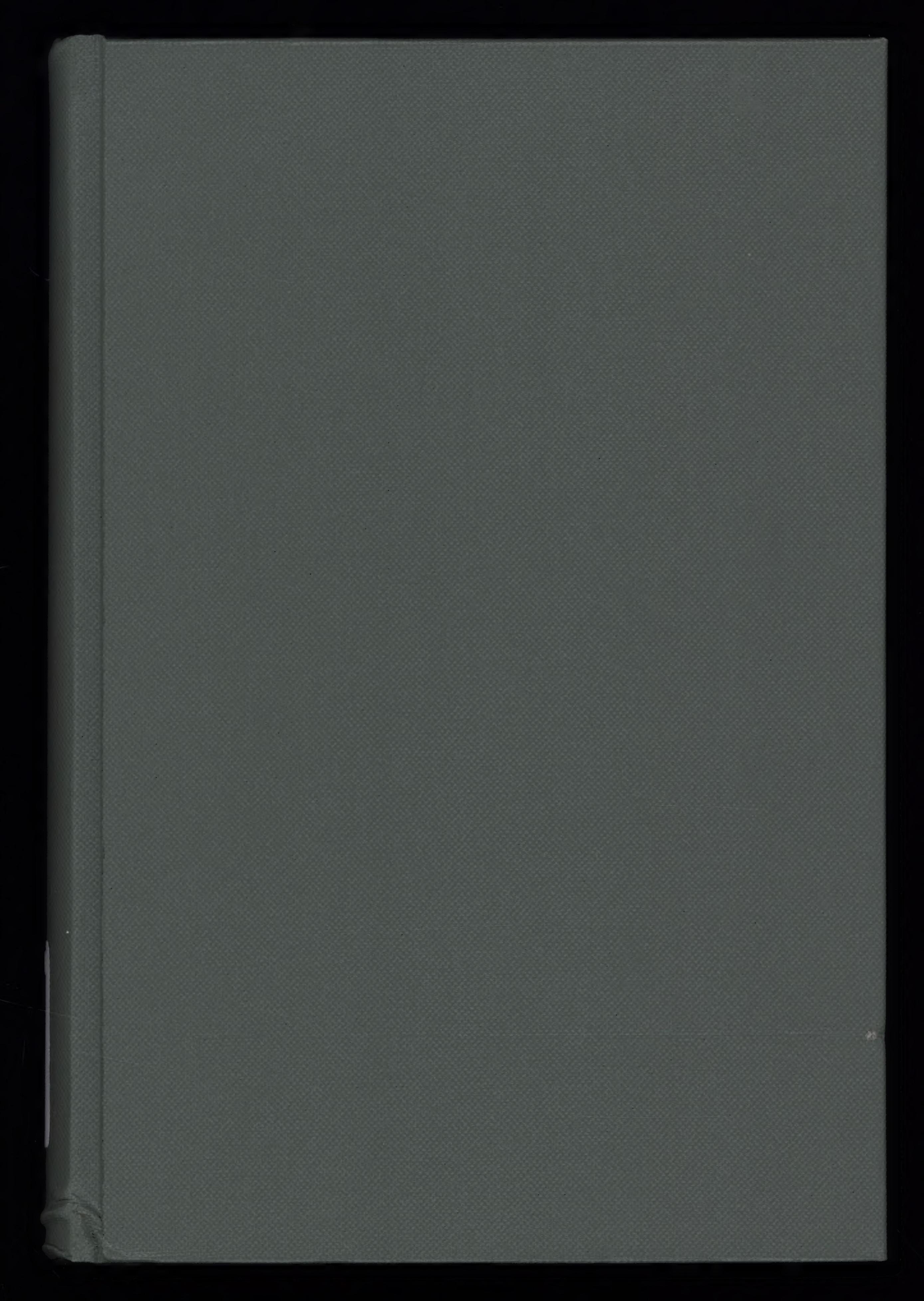


LE MUSÉON

1 9
1900

LE MUSÉON

LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. I.

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, rue de Bruxelles, 90
—
1900

LES MYSTÈRES

DES

LETTRES GRECQUES

d'après un manuscrit copte-arabe

DE LA BIBLIOTHÈQUE BODLÉIENNE D'OXFORD.

TEXTE COPTE, TRADUCTION, NOTES.

Le manuscrit dont nous avons entrepris de publier le texte copte, porte le n° 393 du fonds Huntington de la Bibliothèque bodléienne et a été catalogué par Uri « *Gnosticus in 4° LV* », avec la mention suivante :

« *Codex bombycinus, copto-arabicus, foliorum 118, exhibet* « *tractatum de mysteriis litterarum græcarum, ubi auctor* « *qui ATASIOS presbyter vocatur, omnia creationis, provi-* « *dentiæ et redemptionis opera ex literis græcis educit et* « *elicit, ductis argumentis ex dicto illo : Ego sum* α *et* ω, « *principium et finis. Exaratus est anno martyrum 1109,* « *Christi 1393* ».

Depuis le commencement du 18e siècle, ce manuscrit a attiré à plusieurs reprises l'attention des égyptologues. Jablonski, La Croze, Christian Scholz et Woïde en firent successivement l'objet de leurs études. Jablonski et

Scholz le transcrivirent même en entier, mais tous renoncèrent à le publier. Jablonski mit en cause la difficulté du dialecte sahidique, peu connu à l'époque où fut reprise l'étude de la langue copte.

En réalité, les hésitations qu'éprouve le traducteur des « Mystères des lettres grecques » n'ont pas considérablement diminué depuis qu'on a été familiarisé avec le dialecte de l'Égypte supérieure. Elles ont, de fait, leur cause dans l'obscurité même des idées émises par l'auteur, dans la construction embarrassée de sa phrase et dans les fautes qui déparent le manuscrit.

Le déchiffrement des hiéroglyphes ayant absorbé en grande partie l'activité des égyptologues pendant la première moitié de ce siècle, notre manuscrit demeura longtemps oublié. M. Dulaurier en prit toutefois une copie qu'il déposa à la bibliothèque nationale de Paris (*Catal. des Mss. orient.*, t. I, fonds copte, n. 95) ; M. Eug. Revillout s'en occupa également dans son intéressante étude sur les *Sentences de Secundus* (1). Plus récemment enfin, M. Amélineau s'est remis à l'examen du traité d'Oxford et lui a consacré un long article dans la *Revue de l'histoire des religions* (2). Nous y renvoyons le lecteur pour les données concernant l'origine du manuscrit, les études dont il a fait l'objet, la personne et la nationalité de l'auteur, l'époque à laquelle celui-ci appartient, ses tendances philosophiques et religieuses.

Sans résoudre toutes les questions que soulève cette étrange production littéraire, M. Amélineau s'est attaché

(1) Eugène Revillout, *Première étude sur le mouvement des esprits dans les premiers siècles de notre ère. Vie et sentences de Secundus, d'après divers manuscrits orientaux. Les analogies de ce livre avec les ouvrages gnostiques.* Paris, Imprim. nation 1873.

(2) T. XXI, p. 261 et suiv. Paris 1890.

à les mettre en lumière, en même temps qu'il donnait une analyse parfois assez détaillée du « *Discours sur les mystères des lettres grecques* ».

Il serait certes intéressant de reprendre l'étude de ces problèmes ; mais ce serait là l'objet d'un travail spécial et de longue étendue, auquel, pour diverses raisons, nous devons renoncer en ce moment. Le lecteur qui voudrait poursuivre ces recherches, trouvera dans le texte lui-même et dans les notes qui accompagnent notre traduction, de nouveaux moyens d'investigation. Désireux de ne pas retarder plus longtemps la publication intégrale du manuscrit dont nous avons déjà fait connaître un des passages les plus intéressants (1), nous nous bornerons ici à quelques courtes observations.

M. Amélineau remarque à juste titre que le vrai nom de l'auteur est l'*apa* (le moine) *Seba* et non *Atasios*, comme l'ont écrit Uri (catal. d'Oxford) et d'autres. En effet, le texte primitif, *fol.* 1, porte clairement les mots **ⲁⲡⲁ ⲥⲉⲃⲁ** ; mais un second scribe inexpérimenté, jugeant ce premier feuillet trop peu lisible, l'a fait précéder d'une copie dans laquelle, entre autres fautes, il a écrit **ⲁⲧⲁⲥⲉ ⲡⲁⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ**, au lieu des mots **ⲁⲡⲁ ⲥⲉⲃⲁ ⲡⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩ-ⲧⲉⲣⲟⲥ** du texte ancien. Le groupe **ⲁⲧⲁⲥⲉ**, pris pour le nom du moine, aura donné lieu à l'interprétation *Atasios*. Jablonski avait versé dans une autre erreur en supposant que l'auteur s'appelait Schenouti. Ce nom qui paraît en souscription, à la fin du deuxième chapitre, doit s'entendre du scribe (2).

(1) *Une page d'un manuscrit copte intitulé : « Les mystères des lettres grecques. »* (*Description cosmogonique*). MÉLANGES CHARLES DE HARLEZ. Leyde, Brill. 1896, pp. 127-132.

(2) Amélineau, *loc. cit.*, p. 261 suiv.

Quel est le moine Saba, auteur de notre *Discours* (1) sur le mystère des lettres grecques ? Faut-il l'identifier avec S. Sabas, abbé et fondateur de plusieurs monastères en Palestine, né en 439, mort en 531, fêté le 5 décembre (2) ? M. Amélineau apporte en faveur de cette hypothèse plusieurs arguments qui ne manquent pas de valeur.

L'œuvre en question ne paraît pas avoir été écrite primitivement en copte. En effet, notre texte abonde en passages diffus et obscurs trahissant l'impuissance du rédacteur à relier entre eux les divers membres de phrases destinés à entrer dans une même période. Ce phénomène trouve son explication toute naturelle, si l'on suppose que notre écrivain a été obligé de traduire en copte une composition rédigée en style périodique, conformément au génie de la langue grecque. La langue copte, essentiellement analytique, comme l'égyptien dont elle dérive, devait nécessairement créer des embarras de ce genre au traducteur d'un texte à allure synthétique. L'auteur trahit en outre certaine connaissance du syriaque et de l'hébreu, ce qui convient mieux à un écrivain palestinien du cinquième siècle qu'à un moine égyptien ; notre traité mystique rentre dans le genre littéraire des œuvres de S. Sabas, conservées en grec et en arabe, et dont l'un des manuscrits a été retrouvé en Égypte ; l'apa Seba était postérieur à S. Épiphane, évêque de Chypre, qu'il cite comme autorité.

Tout cet ensemble constitue, en effet, une présomption sérieuse en faveur du moine palestinien vivant au Ve et

(1) C'est le terme employé dans l'introduction au premier chapitre. Comme l'observe M. Amélineau (*loc. cit.*, p. 276) cette introduction, selon l'usage des scribes coptes, est l'œuvre non de l'auteur, mais d'un copiste.

(2) Mas Latrie, *Trésor de Chronologie*, p. 826. M. Amélineau, s'appuyant sur Tillemont, *Hist. ecclés.*, t. XVI, p. 811, place la mort de S. Sabas en 512 (*loc. cit.*, p. 272).

VIe siècles. Mais pouvait-il bien, à cette époque, connaître l'alphabet arabe, mentionné et commenté dans la quatrième partie du Traité ? Cette objection arrête le professeur de Paris et l'empêche d'adhérer pleinement à l'hypothèse qu'il a mise en avant. La quatrième partie, il est vrai, peut avoir été ajoutée après coup ; certains indices nous porteraient à le croire ; mais, ici encore, on reste confiné dans le domaine des conjectures. Sans attribuer à cette objection toute l'importance qu'y attache M. Amélineau (1), nous reconnaissons qu'elle n'est pas dénuée de fondement et que les questions touchant à la nationalité, l'ancienneté et l'identité de notre auteur devront être étudiées ultérieurement, à la lumière de notre texte.

Nous croyons également, avec M. Amélineau, qu'en classant ce traité parmi les documents gnostiques, on a envisagé sa tendance mystique plutôt que le fond de sa doctrine.

Cette tendance mystique est fortement accentuée. Non seulement le moine Seba se présente comme l'interprète d'une révélation reçue d'en haut, mais toute son œuvre n'est qu'une suite d'interprétations symboliques.

Elle est si déconcertante et si bizarre qu'on serait tenté de n'y voir que le produit d'une imagination en délire, si, à diverses époques de l'histoire, on ne rencontrait ces essais d'interprétation mystique des caractères de l'alphabet. Dès le quatrième siècle, l'Égypte offre des types remarquables de ce genre de littérature. Les écrits dont

(1) Cf. Amélineau, *loc. cit.*, p. 272-276. On ne pourrait plus, croyons-nous, affirmer aujourd'hui que l'alphabet arabe « n'a été constitué au plus tôt qu'au VIe siècle » (*loc. cit.*, p. 275) ; mais, d'autre part, il serait peut-être hardi de soutenir qu'un auteur vivant en Syrie au début de ce siècle ait, de fait, pu connaître cet alphabet.

S. Jérôme nous a légué la version latine sous le titre de *Monita S. Pachomii, SS. Pachomii et Theodori Epistolæ, Verba mystica* (S. Pachomii), renferment une série d'admonitions et de sentences plus énigmatiques les unes que les autres, basées sur le sens occulte de l'alphabet (1).

Selon la remarque de l'historien Gennade, Pachôme, dans les avertissements adressés aux supérieurs de ses monastères, se servait des caractères de l'alphabet, comme d'un chiffre, pour leur parler un langage inaccessible au commun des hommes et destiné à être compris par ceux-là seulement qu'une grâce ou des mérites extraordinaires rendaient dignes de cette faveur (2). Les préposés des monastères se servaient du même procédé pour correspondre avec leur fondateur. « J'ai répondu immédiatement à votre missive, écrit celui-ci, me servant également de la langue mystique. J'ai remarqué, en effet, *que les termes étaient hêta et thêta* : c'est pourquoi j'ai accommodé ma réponse dans le même sens (3). » Pour autant qu'on peut en juger par l'examen de ces formules énigmatiques, le symbolisme attaché aux caractères de l'alphabet paraît avoir eu surtout pour objet de désigner les catégories des moines, leur condition morale etc.

Au dire de ses contemporains, c'est par une révélation céleste, que Pachôme, tout comme notre moine Seba, aurait reçu communication de ce mystère (4).

(1) Migne, *P. L.*, t. XXIII, p. 61-100.

(2) Gennadius, *De viris illustribus*, cap. 7, cit. ap. Migne. *P. L.*, t. 23 p. 87.

(3) *Pachomius. Epistola ad Syrum*, loc. cit. p. 100. « Animadverti enim terminos esse epistolæ vestræ heta et theta : et idcirco etiam ego in eumdem sensum verbaque consensi. »

(4) « Aiunt Thebæi quod Pachomio, Cornelio et Syro, qui usque hodie ultra centum et decem annos vivere dicitur, angelus linguæ mysticæ

S. Jérôme lui-même, se faisant l'écho de certaines traditions, s'est occupé de l'interprétation mystique de l'alphabet hébreu ; la majeure partie de sa lettre 30e, à Ste Paule, est consacrée à ce sujet. Par une analogie frappante avec certaines parties de notre Traité, tantôt il considère isolément les caractères et s'attache à en expliquer les noms, tantôt il les prend en groupes pour disserter sur leur sens collectif (1).

Ce genre de littérature est encore en honneur au moyen âge. On peut consulter à ce sujet le « *Nouveau Recueil de Contes, Dits, Fabliaux et autres pièces inédites des XIIIe, XIVe et XVe siècles,.... mis au jour pour la première fois par Achille Jubinal. D'après les Mss. de la Bibliothèque du Roi.* 2 vol. Paris. Challamel 1839-1842. « Un poète du XIIe siècle, y lisons-nous entre autres choses, a composé des vers hexamètres sur l'a, b, c, qui se trouvent dans le Ms. 5001, fonds latin de la Bibliothèque du Roi, sous le titre : *Versus cujusdam Scothi de Abecedario.* La pièce contient vingt et un tercets qui sont presque autant d'énigmes ». Puis, l'auteur ajoute : « L'A B C est un sujet sur lequel les trouvères aimaient à s'exercer ; le seul Ms. 7218 (de la Bibliothèque du Roi) renferme l'A B C Nostre Dame (fol. 170), l'A B C Plente Folie (fol. 186) et la Senefiance de l'A B C » (2).

scientiam dederit et loquerentur per alphabetum specialem signis quibusdam et symbolis absconditos sensus involvens : quas nos epistolas ut apud Ægyptios Græcosque leguntur, in nostram linguam vertimus. Hieron. *Præfatio ad regulas S. Pachomii.* Migne, *P. L.*, t. 23, p. 65.

(1) « Aleph, Beth, Gemel, daleth prima connexio est, *doctrina, domus, plenitudo, tabulæ*..... quod videlicet doctrina Ecclesiæ, quæ domus Dei est in librorum reperiatur plenitudine divinorum » Hieron. *Ep. 30. ad Paulam.* Migne, *P. L.*, t. 23, p. 443. A comparer avec les données de notre auteur sur l'alphabet hébreu, (*fol.* πε, suiv.).

(2) *Ouv. cit.*, t. II p. 428.

L'œuvre du moine Seba, quelque singulière qu'elle paraisse, ne constitue donc pas un phénomène isolé ; elle marque une étape dans l'histoire de certaine littérature mystique et présente, à cet égard, un intérêt tout spécial.

La doctrine de l'*apa* Seba n'est pas moins digne d'attention.

Nous avons déjà insinué que le fond de cette doctrine n'est pas celui d'une œuvre gnostique. Les idées théologiques de l'auteur sur la création et la rédemption sont, quant à la substance, conformes à la tradition catholique. Dans sa description cosmogonique se sont glissés, il est vrai, certains détails étrangers au récit mosaïque ; le mot δημιουργός, qui se rencontre en deux endroits pour désigner l'auteur du monde — qui est en même temps l'auteur de l'alphabet, (cf. *fol.* ⲑ̄*, ⲗ̄ⲍ̄*) pourrait, à première vue, faire croire à quelque influence gnostique.

Mais on aurait tort de juger de l'ensemble de l'œuvre par ces passages isolés, dont quelques uns d'ailleurs sont fort obscurs. Notre intention n'est pas, nous l'avons déjà dit, d'entrer à ce sujet dans un examen minutieux ; à mesure que l'occasion s'en présentera, nous signalerons les endroits qui méritent de fixer l'attention. Qu'il nous suffise, pour le moment, en ce qui concerne la doctrine sur la création, de mentionner la profession de foi par laquelle débute le second chapitre du tome premier. L'auteur y prend violemment à partie le Grec, l'athée et l'idolâtre, leur reprochant de n'avoir pas reconnu, grâce au sens caché de leur alphabet, « que le monde n'existe pas indépendamment d'un Dieu et d'un créateur, que Dieu existe, étant dès le principe, auteur du ciel, de la terre et de la mer, de toutes les créatures visibles et invisibles ».

D'autre part, ses idées sur l'Incarnation et la Trinité

sont si nettes, en certains endroits, qu'elles nous reportent à une époque où les formules dogmatiques avaient déjà reçu leur consécration définitive : *Le Christ est Dieu et homme à la fois* (1) ; il est né d'une *mère vierge* (2) ; celle-ci est vraiment *mère de Dieu* (3). Le Saint-Esprit est *consubstantiel aux autres personnes* (4).

On conçoit difficilement que ces assertions et d'autres analogues qui se rencontrent dans la suite du « Discours » aient pu se trouver sous la plume d'un écrivain gnostique.

Il nous reste à dire quelques mots de l'état du manuscrit. Une note finale du scribe lui-même lui assigne la date de 1109 (ère des martyrs), correspondant à l'année 1393 de l'ère chrétienne. Ce manuscrit est bien conservé

(1) **ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲱⲙⲉ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ** (*fol.* ⲓ̅ⲁ̅*).

(2) **ⲧⲙⲛⲧⲣⲁ ⲙⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲕⲏ** (*fol.* ⲓ̅ⲇ̅*). Voir en cet endroit l'énumération des vingt-deux œuvres de la rédemption.

(3) **ⲧⲣⲉϥϫⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ** (*fol.* ⲙ̅ⲑ̅) répondant adéquatement au grec θεοθόκος.

(4) **Ⲉⲩⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ ⲡⲉϥⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲣⲉϥⲧⲁⲛϩⲟ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ⲁⲩⲱ ⲛϩⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲛ** (*fol.* ⲙ̅ⲃ̅).

Des premiers passages cités il résulte que notre auteur rejetait non seulement l'hérésie de Nestorius, mais aussi celle d'Eutychès, fait digne d'être remarqué dans un écrit répandu en Égypte, à une époque où les communautés coptes s'étaient détachées en masse de l'orthodoxie catholique, pour adhérer à l'hérésie monophysite. L'emploi du mot ὁμοούσιος, appliqué au Saint-Esprit mérite également d'être signalé. Il figure, il est vrai, dans la doxologie qui précède immédiatement la souscription du scribe : « Le pauvre Schenouti, Dieu ait pitié de lui. » On pourrait donc soupçonner qu'il émane de ce dernier et est postérieur à l'œuvre elle-même ; mais cette hypothèse est peu admissible, la doxologie étant grammaticalement liée à la phrase précédente qui fait manifestement partie du « Discours ». Voici en effet la finale de cette partie : « Elle (la lettre *pi*)... symbolise le mystère du Nouveau Testament du Christ, notre Dieu, comme nous allons l'exposer pour la gloire de Dieu le Père, et de son fils unique et de l'Esprit-Saint, vivificateur de l'Univers et consubstantiel, maintenant et en tout temps, jusqu'au siècle du siècle. Amen. — Le pauvre Schenouti, Dieu ait pitié de lui. Amen ».

dans son ensemble et généralement très lisible. Le premier feuillet seul, comme nous l'avons observé, a été assez fortement endommagé et a été reproduit pour cette raison en tête du volume. Quand nous nous servirons de cette copie, nous la désignerons par *Cod.** et nous placerons entre crochets les parties que nous lui emprunterons.

L'ancienne pagination n'apparaît nettement qu'à partir de la lettre ⲉ̅ ; sur les feuillets précédents qui devaient porter respectivement les chiffres ⲅ̅ et ⲇ̅, il en reste à peine des traces. Cette pagination est marquée en caractères coptes (1) et se lit non sur le *recto*, mais sur le *verso* des feuillets, à l'exception de ceux qui marquent le commencement d'une dizaine. Voici la raison de cette exception : de dix en dix feuillets, une inscription orne la marge supérieure des deux pages qui, terminant ou commençant la dizaine, font face l'une à l'autre. La page de gauche porte, au milieu, la mention ⲓ̅ⲥ̅ — ⲭ̅ⲥ̅ ; celle de droite ⲩⲥ — ⲑ̅ⲥ̅ ; aux deux extrémités de cette marge supérieure figurent des chiffres marquant, d'une part, la suite de la pagination et, de l'autre, le commencement ou la fin des séries de dix feuilles. En ouvrant, p. ex., le volume aux feuilles 10-11, on lit sur la feuille de gauche, ces en-tête : ι (*fol.* 10) ⲓ̅ⲥ̅ — ⲭ̅ⲥ̅ (Jésus-Christ) ⲁ̅ (1re série de dix feuilles, fin) ; sur la feuille de droite : ⲃ̅ (2e série, commencement) ⲩ̅ⲥ̅ — ⲑ̅ⲥ̅ (fils de Dieu) ⲁ̅ (*fol.* 11). Dans ces cas, la pagination

(1) Les feuillets du Ms. d'Oxford ont été, en outre, numérotés en chiffres arabes tracés au crayon. Les numéros du *recto* suivent une progression ascendante (1-118) ; ceux du *verso*, qui forment une série distincte, vont, au contraire, en décroissant (118-1). Nous avons jugé inutile de les reproduire dans la publication du texte. Toutefois, pour faciliter les citations, nous avons marqué d'un astérisque * le commencement des pages qui ne portent pas la numérotation copte. Dans nos renvois, le nombre marqué de cet astérisque désignera la page suivante, non numérotée dans le Ms.

déjà marquée sur le *recto* du feuillet qui inaugure la dizaine, n'est pas répétée sur le *verso*.

Dans l'état actuel du manuscrit, deux autres feuillets se présentent également avec la pagination au *recto*. Cette anomalie nous a fait découvrir que ces feuillets avaient été placés à rebours, le *verso* ayant été pris pour le *recto* ; ce sont les *fol.* ⲉ̄, et ⲗ̄ⲍ̄. La copie de Dulaurier reproduit cette erreur qui n'a pas été signalée jusqu'à présent.

Le texte arabe se lit en marge du manuscrit.

Notre distingué professeur d'arabe, M. le chanoine Forget, s'est chargé d'en contrôler certains passages et m'a formulé son appréciation en ces termes : « L'arabe est très mauvais, parfois ouvertement fautif et, détail digne de remarque, il me paraît obscur aux mêmes endroits où le texte copte doit l'être ». Le concours de notre dévoué collègue m'a été néanmoins d'une grande utilité pour la lecture de certains endroits douteux.

Je suis heureux d'adresser aussi l'hommage spécial de ma reconnaissance à mon vénéré maître, M. Eugène Revillout qui, après m'avoir initié jadis à l'étude du copte, s'est occupé avec le plus grand soin de la revision de mon travail et m'a communiqué maintes remarques précieuses pour l'interprétation de quelques passages obscurs.

[ⳉⲉ] ⲙⲡⲣⲁⲛ [a] ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ ⲡ̅ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̇ⲟⲩⲱⲧ· ⲟⲩϭⲓⲛϣⲁϫⲉ ⲉ̇ⲁϥⲧⲁⲟⲩⲟϥ ⲛϭⲓ ⲁⲡⲁ ⲥⲉⲃⲁ ⲡⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲡⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲏⲥ· ⲙⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ [b] ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ [c] ϩⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲙⲡⲁⲗ[ⲫ]ⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ [ⲙ]ⲡⲉⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ ⲛⲉⲫⲓ[ⲗⲟ]ⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛⲁⲣ[ⲭⲁⲓⲟⲥ] [d] ϣϭⲙϭⲟⲙ ⲉ̇ⲟⲩ[ⲟⲛ]ϩϥ [e] ⲉⲃⲟⲗ·

(-ⲡ̅-) ϩⲛ ⲟⲩⲙⲉ ⲱ̇ ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ ⲉϥⲡⲣⲉⲡⲉⲓ ⲛⲁⲛ ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ ϩⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲡⲟⲩⲁ̇ ⲡⲟⲩⲁ̇ ⲙⲙⲟⲛ ⲛⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲉⲥⲱⲧⲙ

(a) Nous avons déjà remarqué que le premier feuillet, moins bien conservé que les autres, est reproduit en double. Cette reproduction *Cod.**, écrite d'une autre main que le reste du livre, est déjà ancienne. Elle sert à combler les lacunes et à faciliter la lecture du texte primitif ; mais les fautes y abondent. C'est ainsi qu'elle débute par la forme incorrecte ⳉⲉⲛⲡⲣⲁⲛ ; dans le texte primitif, déjà légèrement rogné en cet endroit, on lit seulement ⲙⲡⲣⲁⲛ.

(b) *Cod.** fautivement ⲁⲧⲁⲥⲉ ⲡⲁⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ·ⲡⲁⲡⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲏⲥ ⲡⲁⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ au lieu des mots de ⲁⲡⲁ ⲥⲉⲃⲁ etc., qui se lisent clairement dans le texte ancien.

(c) *Cod.** ⲉⲧϣⲟⲡ. — (d) *Cod.** ⲛⲁⲣⲭⲁⲓⲉⲥ. — (e) *Cod.** ⲉⲟⲩⲟⲡϩϥ ;

Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu. Discours que proféra l'*apa* Seba, le prêtre, l'anachorète, au sujet du mystère divin contenu dans les lettres de l'alphabet, (mystère), qu'aucun des philosophes anciens n'a pu expliquer.

En vérité, mes frères, il nous sied, à chacun d'entre nous qui croyons au Christ, de rendre grâces en toutes choses, pour la connaissance (1) de ce mystère caché dans les

(1) Litt. « elle nous convient à chacun d'entre nous... la louange en toutes choses pour entendre le mystère ». La locution ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ ϩⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ rappelle *1 Thess.*, V, 18. « In omnibus gratias agite ». — On pourrait également considérer cette entrée en matière comme une exhortation : « Il nous convient de louer en toutes choses l'audition de ce mystère ».
Le texte arabe, très défectueux, ne nous est ici d'aucun secours.

ⲉⲡⲉⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϩⲏⲡ ϩⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲙⲡⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛⲧⲉⲛϩⲉ ϩⲛ ⲧⲙⲛⲧⲣⲉϥϣⲙϣⲉ ⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ ⲓⲉ ⲡϫⲓⲟⲩⲁ̀· ⲁⲗⲗⲁ ϩⲙ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲛϩⲟⲩⲟ·

ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛⲧϭⲓⲛⲧⲁⲩⲟ̀ ⲙⲡⲉⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ [(a)]· ⲡⲉϫⲁϥ·

[ⲁ]ⲥϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲙⲙⲟⲓ ⲛ̇[ⲟⲩ]ˀⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲡⲉϫⲁϥ· ⲉⲓ[ⲡⲣⲟ]ⲥⲕⲁⲣⲧⲏⲣⲉⲓ [(b)] ⲉⲧⲉ [ⲥⲩⲭⲁⲓ [(c)] ⲙ]ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓ ⲡϫⲁⲓⲉ̇· *ϩⲛ ⲟ[ⲩϩⲟ]ⲟⲩ [(d)] ⲇⲉ ⲁⲓϫⲓ ϩⲛ ⲛⲁϭⲓϫ ⲙⲡϫⲱⲱⲙⲉ ⲛⲧⲁⲡⲟⲕⲁⲗⲩⲙⲯⲓⲥ *(sic)* ⲛⲧⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ϩⲙ ⲡⲁⲧⲙⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲑⲉⲟⲗⲟⲅⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲓⲱϣ [(e)] ⲛϩⲏⲧⲥ ⲡⲉ ϣⲁⲛⲧⲁⲉⲓ ⲉϫⲙ ⲡⲙⲁ

(a) *Cod.** ⲙⲩⲥⲧⲓⲣⲓⲟⲛ ; *item*, plus loin : ⲁⲓϣⲱⲡⲓ pour ⲁⲓϣⲱⲡⲉ.

(b) *Cod.** ⲡⲣⲟⲥⲭⲁⲣⲧⲉⲣⲉⲓ.

(c) Le mot est entièrement effacé dans le texte primitif. Dans *Cod.** on lit ⲥⲩⲭⲁⲓ que nous sommes porté à considérer comme une corruption de ⲉⲩⲭⲏ. L'erreur, il est vrai, serait assez grossière ; elle ne doit toutefois pas nous étonner, si nous considérons 1° que ce premier feuillet aura déjà été altéré au moment où l'on a jugé nécessaire de le recopier ; 2° que le copiste accuse une singulière négligence dans la transcription de certains mots actuellement encore très lisibles. Ex. ⲁⲧⲁⲥⲉ ⲡⲁ etc. pour ⲁⲡⲁ ⲥⲉⲃⲁ etc. ; ⲟⲩⲟⲛⲣ pour ⲟⲩⲟⲛϩ et, dans ce même passage, ⲡⲣⲟⲥⲭⲁⲣⲧⲉⲣⲉⲓ pour ⲡⲣⲟⲥⲕⲁⲣⲧⲏⲣⲉⲓ qui se lisent très distinctement dans le texte ancien.

(d) Lacune comblée dans la copie de Dulaurier. — (e) Pour ⲛⲉⲓⲱϣ.

---

lettres de l'alphabet, afin que nous ne tombions jamais dans l'idolâtrie et le blasphème, mais (que nous persévérions) plutôt dans la règle de la sagesse.

Commencement de l'explication de ce mystère. Il dit : (1)

Ceci m'arriva, dit-il, au temps où je m'appliquais avec persistance à prier Dieu, dans le désert. Un jour je pris en mains le livre de la Révélation que reçut, dans Patmos, le bienheureux Jean, le théologien ; et j'y lisais jusqu'à ce que je fusse arrivé à l'endroit où le Christ dit à Jean :

(1) L'*apa* Seba.

ⲉⲛⲉϥϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲛⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲭⲣⲏⲥⲧⲟⲥ [a] ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲗⲫⲁ ⲁⲩⲱ ⲱ̀· ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲗⲓⲛ ϣⲁ ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲙⲛ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲥⲟⲡ ⲉϥϫⲱⲙⲙⲟⲥ· ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲓϣⲱⲡⲉ ⲛ̀ⲁⲗⲫⲁ ⲁⲩⲱ ⲱ̀· ⲛⲁⲓ ⲟⲩⲛ ⲉⲓⲥⲱⲧⲙ ⲉ(-ⲇ̅-) ⲣⲟⲟⲩ· ⲁⲓⲉⲓⲙⲉ ϩⲙ ⲡⲁϩⲏⲧ ⲧⲁⲭⲏ ⲉⲡⲓⲕⲉϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛ̀ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϥϫⲱⲙⲙⲟⲥ· ϫⲉ ⲟⲩ [ⲓⲱ]ⲧⲁ [b] ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ⲏ ⲟⲩϣⲱⲗϩ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ⲛ̀ⲛⲉⲩⲥⲓⲛⲉ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ.

ⲁⲓⲉⲓⲙⲉ ⲧⲁⲭⲏ ϫⲉ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲙⲡⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲉⲛⲉϥϭⲱⲗⲡ ⲉⲣⲟⲛ ⲁⲛ· ⲛⲉⲧⲟⲓ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲛⲧⲁⲧϩⲏⲧⲥⲛⲁⲩ [c] ⲁⲓⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲁⲓ ⲉⲧϫⲱⲙⲙⲟⲥ· ϫⲉ ⲁⲓⲧⲉⲓ ⲧⲁⲣⲟⲩϯ ⲛⲏⲧⲛ· ϣⲓⲛⲉ (ⲧⲁ) [d] * ⲧⲁⲣⲉⲧⲉⲧⲛϭⲓⲛⲉ· ⲧⲱϩⲉⲙ ⲧⲁⲣⲟⲩⲟⲩⲱⲛ ⲛⲏⲧⲛ·ⲟⲩⲟⲛ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲁⲓⲧⲉⲓ ϥⲛⲁϫⲓ· ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧϣⲓⲛⲉ ϥⲛⲁϭⲓⲛⲉ· ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲧⲱϩⲉⲙ ⲥⲉⲛⲁⲟⲩⲱⲛ ⲛⲁϥ·

(a) Le ⲭ, inséré entre les lignes, est à peine lisible et a échappé à Dulaurier qui a lu ⲣⲏⲥⲧⲟⲥ.

(b) Les lettres ⲓⲱ ont été omises à la fin de la ligne.

(c) Forme négative de ⲙⲛⲧϩⲏⲧⲥⲛⲁⲩ, duplicité de cœur (Revillout)

(d) *Sic*, ⲧⲁ fautivement répété au commencement de la page suivante.

« Je suis l'alpha et l'oméga », puis répète jusqu'à une seconde et une troisième fois : « Je suis l'alpha et l'oméga » (1). En entendant donc ces paroles, je pensai incontinent à cette autre parole de l'Évangile du Seigneur, disant : « Pas un seul iota ni un seul point ne passeront jusqu'à ce que tout cela arrive. »

Je jugeai de suite qu'un mystère divin se trouvait dans les lettres de l'alphabet, un mystère qui ne nous était pas dévoilé. Or donc, en tout simplicité de cœur, je fis un acte de foi au Christ qui a dit : « Demandez pour que l'on vous donne, cherchez pour que vous trouviez, frappez pour qu'on vous ouvre ; car quiconque demande recevra et celui qui cherche trouvera, et on ouvrira à celui qui frappe ».

(1) *Apocalypse*, I, 8 ; XXI, 6 ; XXII, 13.

ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲁⲓⲥⲟⲡⲥ ⲛⲧⲉϥⲙⲛⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲉ̀ⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲡⲁⲛⲟⲩⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϩⲏⲡ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ ⲡⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ·

ⲁⲩⲱ ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲁⲅⲁⲑ (a) ⲉⲧⲟϣ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲥϣⲟⲟⲡ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲛ̀ⲛⲉⲧⲙⲡϣⲁ ⲙⲛ (-ⲉ̄) ⲛⲉⲧⲉⲛⲥⲉⲙⲡϣⲁ ⲁⲛ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ·

ⲛⲑⲉ ⲛⲧⲁϥϣⲱⲡ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲡⲧⲱⲃϩ ⲛⲉⲛⲣⲙ̀ⲛⲓⲛⲏⲩⲉ· ⲙⲛ ⲙⲁⲛⲁⲥⲥⲏ· ⲙⲛ ⲧⲡⲟⲣⲛⲏ· ⲙⲛ ⲡⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ· ⲙⲛ ⲡⲗⲏⲥⲧⲏⲥ ⲉⲧϩⲓ ⲟⲩⲛⲁⲙ ϩⲓⲡⲓ⳨· ⲙⲛ ⲕⲉ ⲙⲏⲏϣⲉ ⲛⲧⲃⲁ ⲛⲣⲉϥⲣ̀ⲛⲟⲃⲉ· ⲁϥⲥⲱⲧⲙ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲉⲧⲟϣ· ⲛⲧⲟϥ ⲟⲛ ⲁϥⲕⲁⲧⲁⳅⲓⲟⲩ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲁϥϣⲱⲡ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲡⲧⲱⲃϩ ⲛⲧⲁⲙⲛⲧⲣⲉϥⲣ̀ⲛⲟⲃⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛⲑⲉ ⲉⲧⲉϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲣ̀ⲙⲛⲧⲣⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ· ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉ̀ⲕⲣⲓⲛⲉ ⲛⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ·

* (b) ϫⲉ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲁⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲣⲱⲙⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲁⲛⲉⲓ-

(a) ⲁⲅⲁⲑ pour ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ, par abréviation.

(b) Nous avons fait remarquer dans notre introduction que ce feuillet ayant été retourné, le *verso* se présente, dans l'état actuel du manuscrit, à la place du *recto*. Nous avons rétabli le texte dans l'ordre primitif.

Je priai donc sa bonté avec persévérance, pour qu'il éclairât mon esprit au sujet de ce mystère caché des lettres de l'alphabet.

Sa grande et indicible bonté s'étend à jamais aux dignes et aux indignes à la fois.

Il a accueilli la prière des Ninivites, et de Manassès, et de la femme adultère, et du publicain, et du brigand qui était à la droite de la croix, et d'une multitude d'autres pécheurs ; il les a écoutés dans sa grande bonté. Ainsi également, il a daigné maintenant accueillir la prière de mon âme pécheresse (1). Et, comme seul il connaît (tout) et est témoin (de tout), c'est lui qui viendra juger l'univers.

En effet, ce mystère, ce n'est pas par un homme que

(1) Litt. « de mon état de pécheur. »

ⲙⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲏ ⲁⲛϫⲓⲥⲃⲱ ⲉⲣⲟϥ· ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϯ ⲛ̀ⲟⲩϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲱⲥ ⲛⲧⲉⲱ̀ ⲛⲃⲁⲗⲁϩⲁⲙ ⲙⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ϩⲙ ⲡ (*sic*) ⲧⲣⲉⲥⲛⲁⲩ ⲉⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲛⲧⲟϥ ⲟⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲱⲓ ⲁⲛ ⲛ̀ⲁⲣⲏⲧⲉ [a] ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲕⲱⲧ ⲛⲧⲉϥⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉϥⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲁϥⲟⲩⲱⲛ ⲛⲉⲛⲃⲁⲗ ⲛⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲁϥⲣ̀ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲣⲟⲓ· ⲁⲩⲱ ⲁⲓⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲛⲑⲉ ϩⲱⲥ ⲉⲓϣⲟⲟⲡ ϩⲛ ⲟⲩⲉⲕⲥⲧⲁⲥⲓⲥ·

(-ⲉ̅-) ⲁⲓⲑⲉⲱⲣⲉⲓ ⲙⲙⲟⲓ ⲛⲟⲩⲟⲩϣⲏ ϩⲱⲥ ⲉϣϫⲉ ⲉⲓⲁϩ ⲉⲣⲁⲧ ϩⲓϫⲙ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲥⲓⲛⲁ ⲡⲙⲁ ⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲙⲛ ⲡϭⲟⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧϭⲓⲛϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲙ ⲡ̅ⲛ̅ⲉ̅ [b].

ⲁⲩⲱ ϩⲛ ⲟⲩϩⲟⲧⲉ ⲁⲓⲛⲁⲩ ⲉⲩⲕⲣⲁⲧⲟⲥ ⲛⲇⲉⲥⲡⲟⲧⲓⲕⲟⲛ ⲉⲩϩⲱⲥ ⲉⲣⲟϥ ⲛϭⲓ ϩⲛⲗⲁⲟⲥ ⲉⲩⲟϣ· ⲡⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉ̀ⲣⲥⲟⲫⲟⲛ ⲛⲑⲉ ⲉⲧⲉϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ·

(a) *Sic.*, pour ⲁⲣⲉⲧⲏ. — (b) Abrév. pour ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

---

nous le connaissons ou que nous l'avons appris, mais par Celui qui plaça autrefois une parole dans la bouche de l'âne de Balaam, à la vue de l'ange de Dieu. Lui-même donc, non pour mes mérites, mais pour l'édification de son Église sainte, il envoya son saint ange, ouvrit les yeux de mon intelligence et m'éclaira. Et je me vis comme en extase.

Je me vis, une nuit, comme me trouvant debout sur le mont Sina, l'endroit de la promulgation de la loi divine et de la révélation de l'origine du monde (1), faite par Dieu au grand Moïse.

Sur l'heure, je vis une Puissance souveraine que célébraient des peuples nombreux ; c'est d'Elle que vient la lumière de la sagesse, car Elle seule a la science (2).

(1) Litt. « de la manière dont le monde fut ».
(2) Litt. « la lumière pour devenir sage, comme seule Elle connaît. »

ⲁⲓⲥⲱⲧⲙ ⲉⲡϭⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲙⲛ ⲧⲉⲩϭⲓⲛϣⲱⲡⲉ * ⲁⲩⲱ ⲁⲓϫⲓⲥⲃⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲁⲓⲣ̇ⲡⲛⲉⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ·

ⲡⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ̇ ⲟⲩⲛ ⲉⲛⲉⲧⲛϫⲱⲙⲙⲟⲟⲩ ⲟⲩⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲡⲉ· ⲡⲉⲧⲟ̇ ⲇⲉ ⲛ̇ⲁⲧⲛⲁϩⲧⲉ ⲉⲥⲉϣⲱⲡⲉ ⲛⲁϥ ⲛϭⲓ ⲧⲙⲉⲣⲓⲥ ⲛⲛⲁⲡⲓⲥⲧⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉϯϩⲁⲡ ⲉⲣⲟϥ ⲛⲙⲙⲁⲩ ϩⲙ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡϩⲁⲡ ⲙⲙⲉ·

ⲉϥϯⲥⲃⲱ ⲛⲁⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲣⲉϥϯⲥⲃⲱ ⲉⲧⲉ ⲛⲉϥⲣ̇ⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ ⲛ̇ⲥⲃⲱ ⲉⲡⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲑⲏⲡ ϫⲓⲛ ⲉⲡⲓⲉⲛⲉϩ [(a)] ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲙⲡⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲉϥϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ·

(-ⲍ̄-) ⲟⲩ ϭⲓⲛϣⲁϫⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ

ⲥⲉϫⲱ ⲙⲉⲛ ⲙⲙⲟⲥ ⲉⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ϫⲉ ϩⲛⲥⲧⲓⲭⲟⲥ ⲛⲉ ·ⲟⲩⲭⲟⲧⲓ ϫⲉ ⲛⲉⲩϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ⲛⲥⲧⲓⲭⲟⲥ·ⲛⲑⲉ ⲉⲧⲟⲩⲙⲉⲩⲉ̇ ⲉⲣⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲛⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ [ⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓⲧ· ⲛⲛⲉⲥϣⲱⲡⲉ] [(b)] · ⲁⲗⲗⲁ

(a) ϫⲓⲛ ⲉ, signalé par Stern comme une forme fautive qui se rencontre quelquefois. Cf. *Gramm.*, p. 377, n. 567.

(b) Dans le Ms., ces mots, écrits en petits caractères, ont été insérés entre deux lignes.

J'entendis l'explication des lettres et de leur existence et je fus instruit par Elle, et j'écrivis aussi ces choses.

Celui, donc, qui ajoute foi à nos paroles est un fidèle ; celui qui n'y croit pas, aura le partage des infidèles ; qu'il soit jugé au grand jour du jugement !

Voici que le Maître, qui n'a pas besoin d'enseignement, nous a instruit au sujet de ce mystère, caché jusqu'à cet âge, des lettres de l'alphabet. Il parla ainsi.

Une parole de Dieu.

On donne à ces lettres le nom d'éléments, (στίχος) non pas, parce qu'elles ne sont (elles-mêmes) composés d'aucun élément (1), comme l'ont pensé les sages de la Grèce [dans

(1) C.-à-d. parce qu'elles constituent l'élément simple de l'écriture.

етbе птγпос ннесɡнма ннестоιχιон нте тентнсιс мпносмос щωпе ɡ̀ραι нɡнтоγ ɡн теγϭιнсɡαι·

оγὰ мен оγн̄тαϥ ммαγ мпесɡнмα нтпе мн пнαɡ· не оγὰ ∆е он αγсαɡϥ мптγпос мпнαɡ мн тпе· не оγὰ мптγпос мп * нαɡ мн пмооγ· не оγὰ мпесмот н̄ннооγн мн пнαне· не оγὰ ∆е мпесмот мпепнα мн пмооγ · не оγὰ ∆е еϥсγмαне мпесχнмα мпоγоеιн· не оγὰ ∆е еϥо̀ нтγпос мпестереωмα нтпе· не оγὰ ∆е еϥоγωнɡ еbоλ мпπωρϫ еbоλ мпмооγ етсαпщωι мн пмооγ етсαпеснт· не оγὰ ∆е еϥо̀ нтγпос мпϭωλп еbоλ мпнαɡ мн тϭιнсωоγɡ н̄ммооγ еγсооγɡс ноγωт·

(-п̄-) αγω пαλιн он оγὰ мен еϥо̀ нтγпос н̄нbотαнн· не оγὰ ∆е еϥо̀ нтγпос н̄нщнн нреϥ†нαρпос· оγὰ он еϥоγωнɡ еbоλ мпоγоеιн ннеφωстнр· не оγὰ ∆е он еϥнɡнтϥ нϭι пмαеιн мпрн мн пооɡ· не оγὰ ∆е он

---

leur vanité, loin de là !] ; mais parce que, dans leur tracé, se trouve figurée la forme des éléments du monde créé.

L'une de ces lettres renferme l'image du ciel et de la terre ; une autre est écrite pour figurer la terre et le ciel, une autre pour figurer la terre et l'eau, une autre pour représenter les abîmes (les *noun*) et les ténèbres, une autre pour représenter le vent et l'eau ; une autre symbolise la lumière ; une autre figure le firmament du ciel ; une autre fait connaître la séparation des eaux supérieures et des eaux inférieures ; une autre figure la formation de la terre et le rassemblement des eaux en un même endroit (1).

Une autre, de nouveau, est la figure des plantes ; une autre est la figure des arbres fruitiers; une autre représente la lumière des astres ; dans une autre on trouve le signe du soleil et de la lune ; une autre, de nouveau, est l'image

(1) Litt. « en un rasssemblement unique. »

ⲉϥⲟ̇ ⲛϩⲩⲕⲟⲛ [a] ⲛⲧϭⲓⲛⲕⲁⲁⲩ ϩⲛ ⲧⲡⲉ· ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲟⲩⲉⲛϩ ⲡⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲁⲧⲟⲟⲧⲛ· ϩⲙ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲣⲟⲥ ⲛⲛ̇ⲧⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ *ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲥⲟⲧⲙⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ·

[ϩ]ⲟⲙⲟⲓⲱⲥ ⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ ⲃ̅

Ⲡⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲇⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲩⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲡⲉ· ⲁϥⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉ̇ⲍⲱⲕⲣⲁⲫⲉⲓ (*sic*) ⲛϩⲛⲥϩⲁⲓ ⲛϩⲗⲗⲏⲛⲓⲕⲟⲛ· ϩⲁⲑⲏ ⲛⲧⲙⲛⲧⲣⲉϥϣⲙϣⲉ ⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ ⲛⲛ̇ϩⲉⲑⲛⲟⲥ· ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲩⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ ⲛⲥⲉⲕⲁϫⲱⲟⲩ ⲛⲧⲙⲛⲣⲉϥϣⲙϣⲉ ⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙⲙⲟⲥ· ϭⲓϫ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲙ ⲏ ⲟⲩⲛⲁⲙ ⲛⲧⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛϩⲗⲗⲏⲛ ⲁⲩⲱ ⲛ̇ⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ (-ⲑ̅-) ⲁⲩⲱ ⲛⲣⲉϥϣⲙϣⲉ ⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ· ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉϥϣⲁⲛⲥϩⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ

(a) *Sic*, pour ϩⲉⲓⲕⲟⲛ.

---

de leur place dans le ciel. C'est ce que nous allons montrer aussitôt, par la volonté de Dieu, d'après ce que nous avons vu et entendu par l'intervention de Dieu lui-même.

Chapitre II.

Voici ce mystère. Dieu a voulu, dans sa providence, se servir de l'écriture des lettres grecques, avant l'idolâtrie des peuples, pour les forcer malgré eux, à se soumettre à son culte et à en faire la confession. Car le Grec, l'athée et l'idolâtre, lorsqu'il trace de sa main la figure de ces lettres, — même sans le vouloir et sans y consentir, — reconnaît et écrit de fait (1) que le monde n'existe pas

(1) Litt. « car toute main du Grec etc..., s'il arrive qu'il trace par elle la figure de ces lettres, *il ne voulait pas* et ne consentait pas, mais il a confessé et a écrit par *sa volonté* etc. ; » ce qui semble contradictoire. Le sens nous paraît être : « a écrit par l'acte même qu'il pose, a écrit de fait ». — Les répétitions et les incidentes rendent fort ingrate la traduction littérale de tout ce passage. Nous nous sommes attaché à donner un texte français clair et obvie, tout en serrant de près l'original. Les difficultés de ce genre ne faisant qu'augmenter dans la suite du Traité, nous serons plus d'une fois obligé de nous écarter de la lettre. Nous noterons toutefois les passages qui réclameront une traduction plus libre.

ⲛⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ· ⲛⲉϥⲧⲉⲙⲟⲩⲱϣ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲧⲉⲙϯⲙⲁⲧⲉⲓ· ϩⲏⲇⲓⲟⲛ ⲁϥϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥϩⲁⲓ ϩⲙ ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ· ϫⲉ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲟⲩⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̇ⲟⲩⲁⲧⲥⲟⲛⲧϥ ⲁⲛ ⲡⲉ· ⲛⲑⲉ ⲛⲧⲁⲥⲇⲟⲕⲉⲓ ⲛ̇ⲛⲓⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ ⲉⲧϫⲱ ⲙⲡⲁⲓ· ⲁⲗⲗⲁ ϫⲉ ϥϣⲟⲟⲡ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ϫⲓⲛ ⲛ̇ϣⲟⲣⲡ· ⲁϥⲧⲁⲙⲓⲉ ⲧⲡⲉ ⲙⲛ ⲡⲕⲁϩ ⲙⲛ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ (*sic*) ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ * ⲛⲧⲉ ⲡⲥⲱⲛⲧ ⲙⲛ ⲛⲥⲱⲛⲧ ⲟⲛ ⲛ̇ⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ · ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛϭⲓ ⲡⲕⲁϩ ⲛ̇ⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ· ⲁⲩⲱ ⲛ̇ⲁⲧⲥⲃⲧⲱⲧϥ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩ ⲙⲛⲧⲙⲉ ⲧⲉ ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲛ̇ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲉ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲧⲁⲓ ⲉⲧϫⲱ ⲛ̇ⲛⲁⲓ· ϫⲉ ⲛⲉⲣⲉ ⲟⲩ ⲕⲁⲕⲉ ϩⲓϫⲛ ⲡⲛⲟⲩⲛ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥⲛⲁ ⲉϥⲛⲏⲩ [(a)] ϩⲓϫⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲡⲓⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ (*sic*) ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲁⲩⲱ ⲉϥⲡⲱⲣϫ ⲙⲡⲕⲁⲕⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· (-ⲓ-) [(b)] ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϩⲙ ⲡⲉϥⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲕⲁϩ ⲉϥⲁϣⲉ ϩⲓϫⲙ ⲡⲙⲟⲟⲩ·

ⲁⲩⲱ ⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲉ ⲉϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲓⲥⲱⲛⲧ· ⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲓ

(a) Dans le texte memphitique de la Genèse I, 2 éd. Lagarde, on lit : ⲛⲁϥⲛⲏⲩ : allait.

(b) En tête de la page (*v.*) on lit cette inscription :

ⲓ̅	ⲓ̅ⲥ̅	—	ⲭ̅ⲥ̅	ⲁ̅
10	Jésus		Christ	1

---

indépendamment d'un Dieu et d'un créateur, comme l'ont pensé et prétendu les athées de la Grèce ; mais que Dieu existe et qu'il est dès le principe, auteur du ciel, et de la terre, et de la mer, et de toutes les créatures visibles et invisibles ; que la terre était invisible et informe ; et qu'elle est vraie la divine écriture de Moïse où il est dit que les ténèbres étaient sur l'abîme ; et que le souffle (πνεῦμα) de Dieu allait et venait sur les eaux ; et que l'auteur (δημιουργός) de la lumière est Dieu ; et qu'il sépara les ténèbres de la lumière et que, sur son ordre, la terre émergea au-dessus de l'eau.

Mais pourquoi parler des créatures ? [Il ne s'agit] pas,

ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ ⲁⲛ ·ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲛ ⲙⲛ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ⲡⲣⲉϥⲥⲱⲛⲧ ⲛⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ⲡⲁⲓ ⲉⲧϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲁⲗⲫⲁ ⲁⲩⲱ ⲱ̇· ⲁⲩⲱ ϩⲙ ⲡⲓⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ ⲟⲛ · ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉϫⲉ ⲟⲩϭⲱϫⲃ ⲡⲉ· ⲛⲉϥϣⲟⲟⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲑⲏⲡ (*sic*) ϫⲓⲛⲧⲕⲁⲧⲁⲃⲟⲗⲏ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲉⲣⲉ ⲧⲏⲡⲉ ⲙⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲉⲧⲉ ⲛϩⲏⲧϥ ϯⲥⲃⲱ ⲛⲁⲛ ⲛⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ (-ⲓ̅ⲁ̅-) [a] ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲡⲉ· ⲙⲛ ⲡⲉⲭⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛⲧⲁϥⲁⲡⲟⲇⲩⲙⲓ [b] ϣⲁⲣⲟⲛ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲙⲛ ⲧϭⲓⲛⲕⲁ ⲥⲉⲛⲧⲉ ⲛⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲓ ⲧⲟⲟⲧϥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ ⲁⲛ· ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉϥⲙⲕⲁϩ ⲛ̇ⲟⲩϫⲁⲓ

(a) En tête de la page (*r.*) en face de l'inscription précédente :

ⲃ̅	ⲩ̅ⲥ̅	—	ⲑ̅ⲥ̅	ⲓ̅ⲁ̅
2	fils	de	Dieu	11

Cette sorte d'inscription se répète de 10 en 10 pages.

(b) Pour ⲁⲡⲟⲇⲏⲙⲓ. Cf. sup. ϩⲩⲕⲟⲛ pour ϩⲉⲓⲕⲟⲛ.

---

en effet, de celles-là seulement (1), mais aussi de celui qui les a toutes créées, du Christ qui a dit : Je suis l'alpha et l'oméga.

Dans cet alphabet, chose qu'on a considérée comme peu importante, se trouvait le mystère caché depuis le commencement du monde ; le nombre (2) dont il renferme la figure, nous enseigne la descente de Dieu le Verbe, du ciel sur la terre, ainsi que le temps où il viendrait jusqu'à nous et la fondation de son Église. Il s'agit de rappeler

(1) Litt. « Mais qu'ai-je à parler des créatures ? pas, en effet, de celles-là seulement, mais aussi du créateur de celles-là toutes » etc.

(2) Litt. « le nombre de la figure qui est en lui ; » allusion à l'épisimon Ϛ (digamma) qui ne figure plus dans l'alphabet classique à titre de signe phonétique, mais qui a conservé sa valeur numérique, pour désigner le nombre six. L'auteur s'attache à démontrer dans la suite du Traité, spécialement dans la dernière partie, que ce *signe* par excellence ἐπίσημον, correspondant au ו hébreu, annonce la venue du Christ et le commencement des temps nouveaux. — Cf. Clem. Alex. *Strom.* L. VI, c. XVI : ἐπίσημον. τὸ μὴ γραφόμενον, — ὁ τῷ ἐπισήμῳ (Χριστῷ) πιστὸς γενόμενος. Migne *P. G.*, IX, 368, 369.

ϩⲓ ⲡⲓ⳨· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ⲁⲛⲧⲙⲁⲉⲓⲟ ⲁⲩⲱ ⲁⲛϫⲓ ⲙⲡϩⲁⲅⲓⲁⲥⲙⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲛⲉⲧϩⲓϫⲙ ⲡⲕⲁϩ ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ ⲁ ⲡⲉϩⲙⲟⲧ ⲧⲁϩⲟⲟⲩ· ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉⲧ ϩⲛ ⲁⲙⲉⲛⲧⲉ ⲟⲛ ⲁⲩⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ ⲛⲧⲡⲁⲣⲣⲟⲩⲥⲓⲁ (*sic*) ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ·ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥⲃⲱⲕ ⲁϥⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲛⲛⲉⲧ ⲟⲩⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲉϫⲱⲟⲩ ϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲡⲏⲩⲉ *ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥⲧⲛⲛⲟⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲙⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲙⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲛ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲥⲉⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲙⲙⲟϥ ϩⲛ ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲏⲣⲥ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲛⲉϥⲛⲁⲟⲩⲱⲥϥ ⲁⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲁⲓ ϣⲁ ⲧⲥⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ·

ϥϯⲥⲃⲱ ⲛⲁⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲓⲑⲩⲥⲁⲩⲣⲟⲥ (*sic*) ⲡⲁⲓ·ⲛϭⲓ ⲡⲟⲩⲁ̀ ⲡⲟⲩⲁ̀ ⲛⲛⲉⲥϩⲁⲓ · ϫⲉ ⲟⲩⲇⲓⲡⲗⲟⲩⲛ ⲡⲉ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ·ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϫⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲱⲙⲉ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ ·ⲉⲧⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ

---

en outre (1) qu'il a souffert pour notre salut sur la croix; que par lui nous avons été justifiés et sanctifiés ; que non seulement ceux qui sont sur la terre ont été rétablis par la grâce, mais que même ceux qui sont dans l'enfer ont bénéficié de la présence du Christ ; qu'il est allé porter sa parole à ceux qui étaient détenus dans ce lieu (2) ; de plus, qu'il est ressuscité des morts, est monté aux cieux et nous a envoyé l'esprit paraclet ; que l'Évangile est prêché dans le monde entier, et qu'il demeurera jusqu'à la fin (3).

Ce trésor renfermé dans chacune des lettres nous enseigne que le Christ est une chose double (**ⲟⲩⲇⲓⲡⲗⲟⲩⲛ**), à savoir, Dieu et homme à la fois, étant l'un et l'autre (4) ;

(1) Litt. « et pas cela seulement, mais, de nouveau. » Après la parenthèse sur la signification de l'épisimon, l'auteur donne l'énumération des œuvres du Christ, la rattachant à la proposition qui précède et qui commence par ces mots **ⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲓ ⲙⲙⲁⲁⲩ ⲁⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲛ ⲙⲛ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ**.

(2) Litt. « tenus par force ».

(3) Litt. « et que celui-là ne périra pas, jusqu'à la fin ».

(4) **ⲛⲧⲟϥ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ**, litt. : « lui est lui », le Christ Dieu étant le Christ homme.

ⲟⲛ ϫⲉ ϥϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲁⲉⲓⲛ ⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲉ̄ⲡⲓⲥⲓⲙⲟⲛ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲡⲱⲛϩ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲉϥϯ ⲙ̄ⲡⲱⲛϩ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲕⲗⲏ *ⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲥ ⲙ̄ⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥⲥⲟⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲥⲧⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩⲁⲧⲙⲟⲩ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩϣⲁⲉⲛⲉϩ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲧⲏⲣⲓⲅⲙⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲧⲃⲟⲏⲑⲓⲁ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲣⲉϥⲣ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲉ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡϩⲁⲅⲓⲁⲥⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲉϥϩⲁⲣⲉϩ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲡⲛⲟⲙⲟⲑⲉⲧⲏⲥ ⲙ̄ⲙⲉ· ϩⲟⲙⲱⲓⲟⲥ (*sic*) ⲛ̄ⲡⲉⲧⲥⲁ ⲛ̄ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ· ϥϯⲥⲃⲱ ⲛⲁⲛ ⲟⲛ ⲉⲡⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ· ϩⲓⲧⲉⲛ ⲑⲩⲡⲟⲑⲉⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲍⲟⲛ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛ̄ϣⲟⲩⲣ̄ϣⲡⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ·

ⲁⲩⲱ ϫⲉ ϫⲓⲛ ⲉ(-ⲓⲃ-)ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲁⲇⲁⲙ ⲙⲛ̄ ⲉⲛⲱⲭ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲣ̄ϣⲟⲣⲡ ⲛ̄ϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲥⲭⲉⲇⲱⲛ ⲧⲁⲭⲏ ⲉⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ · ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛ̄ϩⲉⲗⲗⲏⲛⲓⲕⲟⲛ· ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲁⲁⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲩⲥⲱⲧⲏⲣⲓⲁ ⲛⲁⲛ

---

qu'il se trouve signifié par l'épisimon; qu'il est vivant et vivifiant ; qu'il est bon ; qu'il est le seigneur, le vrai ecclésiaste qui réunit les fidèles dans l'Église sainte ; qu'il est immortel et éternel ; qu'il est la force, le secours, la lumière et la vérité ; qu'il est la sainteté et le gardien de l'univers ; qu'il est le commencement et le sommet, le vrai législateur et tout ce qui est beau et bon. De même, nous avons été instruits au sujet de la Trinité, par l'enseignement étonnant que contiennent ces lettres merveilleuses.

Et [nous avons appris] que, depuis les jours d'Adam et d'Enoch, Dieu commença aussitôt à nous signifier le mystère du Christ et de l'Église sainte, par ces lettres grecques ; il nous les a proposées pour notre salut, à nous

ⲁⲛⲟⲛ ⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲛⲧⲁⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ̇ ⲉⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ⲡⲁⲓ ⲉⲧϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲁⲗⲫⲁ ⲁⲩⲱ ⲱ̇·

ⲕⲉⲧⲟⲓ ⲅⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲛϯⲁⲡⲟⲇⲉⲝⲓⲥ ⲧⲁⲓ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲁⲓⲟⲛ ⲛⲁⲛ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲛϫⲱ ⲛⲑⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲙⲡϣⲱϫⲡ ⲛ̇ⲛⲉⲛⲍⲏⲧⲉⲙⲁ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲩⲙⲩⲥⲧⲁⲅⲱⲅⲓ ⲛⲙⲙⲟⲛ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲙⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ϩⲙ ⲡⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ · ⲥⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ· ⲉⲧⲉ ⲡⲟⲩⲁ̇ ⲡⲟⲩⲁ̇ ⲛⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲡⲉ· ⲉⲧ (*sic*)[a] ⲡⲓⲧⲣⲟⲡⲟⲥ ⲡⲁⲓ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲁⲛⲉⲣϣⲟⲣⲡ ϫⲟⲟϥ.

ϩⲟⲙⲱⲓⲟⲥ (*sic*) ⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ ⲅ̅

ϫⲟⲩⲧⲉ̇ⲛⲟⲟⲩⲥ ⲇⲉ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲉⲧⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲡⲉⲝⲓ ⲙⲛ ⲡⲉⲯⲓ· ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲛⲉ ⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ ⲟⲩⲁϩⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛ̇ϩⲁⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ· ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲡⲓϫⲟⲩⲧⲉ̇ⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲥϩⲁⲓ· ⲥⲉⲥⲩⲙⲫⲱ-

(a) Remarquer l'emploi du relatif ⲉⲧ devant le substantif.

---

les nations croyant au Christ qui a dit : Je suis l'alpha et l'oméga.

Or donc, avant cette démonstration, il nous faut donner l'explication de la suite des secrets qui nous ont été révélés au sujet des mystères contenus dans l'alphabet (1). — Chacune de ces lettres est appelée un élément (στοιχεῖον), comme nous venons maintenant de le dire (2).

Chapitre III.

Les lettres sont au nombre de vingt-deux, non compris le ξι et le ψι, que les philosophes y ont ajoutés dans la suite. Or ces vingt-deux lettres répondent au nombre

(1) Le sens paraît être : Avant de parler de l'origine de l'alphabet et des mystères chrétiens, il faut expliquer la suite de leur signification mystique, à commencer par leur rapport avec les éléments de la création.

(2) L'auteur, en effet, prétend que les lettres ont été appelées στοιχεῖον (éléments) parce qu'elles renferment le mystère de toutes les œuvres de la création (cf. p. 22).

ⲛⲉⲓ ⲟⲛ ⲙⲛ ⲡⲁⲣⲓⲑⲙⲟⲥ ⲙⲡⲓϫⲟⲩⲧⲥ̇ⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲙⲓⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ·

ⲡϣⲟⲣⲡ ⲡⲉ ⲧϣⲟⲣⲡ ⲙⲡⲉ· ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲡⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲛ (-ⲓ̄ⲧ̄-), ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲡⲉ ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲡⲕⲁϩ ⲙⲛ ⲡⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲙⲟϥ· ⲡⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲕⲉⲟⲩⲁ ⲛⲕⲁϩ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲧϣⲟⲩⲱⲟⲩ· ⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲉⲡⲛⲁ ⲉⲧϩⲓϫⲙ ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲁⲏⲣ· ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲕⲁⲕⲉ ⲉⲧϩⲓϫⲙ ⲡⲛⲟⲩⲛ· ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡⲕⲱϩⲧ· ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲧⲡⲉ· ⲡⲙⲉϩⲯⲓⲥ ⲡⲉ ⲡⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲙⲟⲟⲩ ⲥⲛⲁⲩ ⲡⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲡⲉⲥⲧⲣⲉⲱⲙⲁ ⲙⲛ ⲡⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲙⲟϥ· *ⲡⲙⲉϩⲙⲏⲧ ⲡⲉ ⲡϭⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲕⲁϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡϣⲓⲕ ⲛⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲟⲩⲉ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ (a) ⲛⲉⲛ (b) ⲃⲟⲧⲁⲛⲏ

(a) Le mot ⲡⲟⲩⲱⲛϩ est surmonté d'un signe + qui paraît se rapporter au mot ⲣⲓⲣⲉ (germination) inscrit dans la marge. Ce mot, ainsi que le signe, semblent être des ajoutes d'une autre main. — (b) ⲛⲉⲛ pour ⲛⲛⲉ.

---

des vingt-deux œuvres que Dieu a produites dans la création, à savoir (1) :

La première, le premier ciel ; la deuxième, la terre inférieure au *noun* (abîme) ; la troisième, l'eau supérieure à la terre et l'eau inférieure ; la quatrième, l'autre terre, la terre sèche (*arida*) ; la cinquième, le souffle (πνεῦμα) qui était sur l'eau, à savoir, l'air ; la sixième, les ténèbres qui étaient sur le *noun* ; la septième, l'apparition de la lumière (2) ; la huitième, le firmament qu'on appelle le ciel ; la neuvième, la séparation des deux eaux, les eaux supérieures au firmament et les eaux inférieures ; la dixième, l'émersion de la terre du fond des eaux ; la onzième, l'apparition des plantes sur la face de

(1) Cette description cosmogonique se trouve complétée en plusieurs passages du Traité, spécialement dans l'explication du *delta*, symbole de l'universalité des êtres créés.

(2) Litt. : « La splendeur qu'on appelle lumière ».

ϩⲓϫⲙ ⲡϩⲟ ⲙⲡⲕⲁϩ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲡⲉ ⲛ̄ⲛ̄(*sic*)ϣⲏⲛ ⲛ̄ⲣⲉϥϯⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲛⲉⲧ ⲉⲣⲉ ⲛⲉϭⲣⲟϭ ϩⲓⲱⲟⲩ· ⲡⲙⲉϩⲓ̄ⲅ̄ ⲡⲉ ⲛ̄ⲣⲉϥ-ⲣ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲣ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲁϥⲧⲉ ⲡⲉ ⲡⲣⲏ ⲙⲛ ⲡⲟⲟϩ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲏ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲕⲁⲁⲩ ϩⲙ ⲡⲉⲥⲧⲣⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ⲛⲧⲡⲉ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲁⲥⲉ ⲡⲉ ⲛⲧⲃ̄ⲧ ⲉⲧϩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲥⲁϣϥ ⲡⲉ ⲛϩⲁⲗⲁⲧⲉ ⲛⲧⲡⲉ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧϣⲙⲏⲛ ⲛⲉ [a] ⲛⲕⲏⲧⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲟ̀ ⲛⲛⲟϭ ⲙⲛ ⲛⲉⲧ ϩⲙ ⲡⲙⲟⲟⲩ· (-ⲓ̄ⲇ̄-) ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲯⲓⲥ ⲡⲉ ⲛⲛ (*sic*) ⲑⲏⲣⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲡⲙⲉϩϫⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ ⲛⲉϫⲁⲧⲃⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲣⲉϥⲛⲉϫⲙⲁⲧⲟⲩ· ⲡⲙⲉϩϫⲟⲩⲧⲟⲩⲉ ⲡⲉ ⲛⲧⲃⲛⲟⲟⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧϩⲓϫⲛ ⲡⲡⲉⲧϣⲟⲩⲱⲟⲩ· ⲡⲙⲉϩϫⲟⲩⲧⲥ̀ⲛⲟⲟⲩⲥ ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲥ ⲡϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ.

ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ · ⲉⲓⲥ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲛ ⲧϭⲓⲛⲥⲱⲛⲧ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϫⲟⲩⲧⲥ̀ⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲉ.

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲩⲛ ϫⲟⲩⲧⲥ̀ⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛϫⲱⲙ [b] ⲛ̄ⲛ̄ⲧ(*sic*) ⲁⲩϫⲓⲛⲡⲉ

(a) *Sic* ; ailleurs le singulier ⲡⲉ est employé avec le pluriel du nom d'attribution.

(b) Deux lettres paraissent avoir été effacées en cet endroit et remplacées par un point.

---

la terre ; la douzième, l'apparition des arbres fruitiers qui portent les semences ; la treizième, tous les astres qui brillent ; la quatorzième, le soleil et la lune ; la quinzième, leur placement dans le firmament du ciel ; la seizième, les poissons qui sont dans les eaux ; la dix-septième, les oiseaux du ciel ; la dix-huitième, tous les grands cétacés qui sont dans l'eau ; la dix-neuvième, tous les animaux féroces (θηρίον) ; la vingtième, tous les reptiles vénimeux ; la vingt-unième, tous les quadrupèdes qui vivent sur la terre sèche ; la vingt-deuxième, l'homme doué de raison (λογικός), couronnement du monde entier.

Voilà donc que les œuvres de Dieu, produites dans la création du monde, sont au nombre de vingt-deux.

C'est à raison de cela, que l'on compte vingt-deux livres

ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲧⲡⲁⲗⲁⲓⲁ ⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ ϩⲓⲧⲛ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ϫⲟⲩⲧⲥ̇ⲛⲟⲟⲩⲥ *ⲛϣⲟ ⲙⲙⲁⲥⲉ ⲁϥϣⲁⲁⲧⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ· ⲡⲇⲓⲁⲓⲕ ⲙⲡⲣ̇ⲡⲉ·

ϫⲟⲩⲧⲥ̇ⲛⲟⲟⲩⲥ ⲇⲉ ⲛϩⲱⲃ ⲁϥⲁⲁⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ ⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ϫⲓⲛ ⲉϣⲟⲣⲡ· ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲙⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲛ̇ⲟⲩϫⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ ϫⲟⲩⲧⲥ̇ⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛϩⲱⲃ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲙⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲝⲟⲛ· ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲛ̇ⲁⲝⲓⲟϭ ⲉⲩϣⲟⲟⲡ ϩⲛ ⲧⲉϥϩⲩⲡⲟⲑⲏⲥⲓⲥ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ·

ⲡϣⲟⲣⲡ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲟⲩⲱ̇ⲣ̇ⲡ ⲛⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ϣⲁ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ· ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲉⲛ ⲧⲡⲉ· ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲡⲉϥϭⲓⲛⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲙⲏⲧⲣⲁ ⲙⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲕⲏ ϩⲛ ⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲛ̇ⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ· ⲁⲩⲱ ⲧⲉϥ(-ⲓ̅ⲉ̅-)ϭⲓⲛϫⲓⲥⲁⲣⲝ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲁϫⲛ ⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲛⲣⲱⲙⲉ· ⲡⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲉⲭⲣⲟⲛⲟⲥ ⲙⲡⲯⲓⲥ ⲛⲉⲃⲟⲧ ⲛⲧⲉⲥϭⲓⲛⲱ̇· ⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲙⲓⲥⲉ ⲛ̇ⲁⲧⲧⲱⲗⲙ

---

dans l'ancien Testament selon les juifs (1).

C'est encore à raison de cela que Salomon immola vingt deux mille bœufs pour la dédicace du temple.

Or, Dieu, en faisant vingt-deux œuvres dans la création dès l'origine, voulut signifier le mystère de l'économie du salut par le Christ, comprenant aussi vingt-deux œuvres merveilleuses. Ces œuvres, ceux qui ont été dignes d'être ses disciples les ont vues ; ce sont les suivantes :

La première, la mission de Gabriël auprès de la vierge ; la deuxième, la venue, du ciel, de Dieu le Verbe ; la troisième, sa descente dans la vierge-mère, d'une manière ineffable, et son incarnation en elle sans commerce viril ; la quatrième, le temps de neuf mois de sa grossesse ; la cinquième, l'enfantement sans souillure et sans corrup-

(1) C.-à-d. dans le canon hébreu.

ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲁⲧⲧⲁⲕⲟ· ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲉ(*sic*) ⲡⲁⲓⲁⲓ ⲛⲧϩⲩⲗⲏⲕⲓⲁ [a] ⲙⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲡⲉ ⲡⲥⲃ̄ⲃⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲙⲓⲙⲟⲛ ⲛⲧⲉϥⲥⲁⲣⲝ· ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲡⲉ ⲡⲃ̄ⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲛⲧⲁϥϫⲓⲧϥ ϩⲙ ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ· ⲡⲙⲉϩⲯⲓⲥ ⲡⲉ ⲧⲙⲛⲧⲙⲛⲧⲣⲉ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲡⲉ· ϫⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲁϣⲏⲣⲉ ⲡⲁⲙⲉⲣⲓⲧ· ⲡⲙⲉϩⲙⲏⲧ ⲧⲉ [b] ⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲁⲥⲱⲙⲁⲧⲟⲥ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲟⲩⲉ ⲡⲉ ⲡⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ⲙⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ ⲡϫⲁⲓⲉ ⲟⲩⲃⲉ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ *ϩⲙ ⲡⲧⲣⲉϥⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ [c] ⲛϩⲙⲉ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲣⲟ ⲉⲣⲟϥ· ϩⲱⲥ ⲉⲡⲱϥ ⲡⲉ ⲡⲉϫⲣⲟ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲉ ⲛⲉϣⲡⲏⲣⲉ ⲉⲧⲟⲩⲱⲧϥ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲛⲧⲁϥⲁⲁⲩ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧϣⲟⲙⲧⲉ ⲧⲉ ⲧϭⲓⲛ ⲛ̄ⲧⲁϥϣⲉⲃⲧϥ ϩⲙ ⲡⲉϥϩⲣ̄ⲃ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲛⲧⲁⲧⲡⲱⲱⲛⲉ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲁϥⲧⲉ ⲡⲉ ⲡⲡⲁⲑⲟⲥ ⲛⲟⲩϫⲁⲓ ϩⲙ

(a) *Sic* pour ἡλικία ; ⲩ paraît toutefois corrigé en ⲛ.

(b) *Sic* ; plus haut la particule est employée au masculin, même avec le féminin du nom d'attribution.

(c) *Sic* pour ⲡⲉⲧⲣⲉϥⲛⲉⲥⲧⲉⲩⲉ.

---

tion ; la sixième, la croissance en âge du Dieu incarné (1) ; la septième, la circoncision légale de sa chair ; la huitième, le baptême glorieux qu'il reçut volontairement ; la neuvième, le témoignage rendu par le Père du haut du ciel : « voici mon fils, mon bien aimé » ; la dixième, la descente de l'Esprit Saint incorporel ; la onzième, la lutte que le Christ soutint du fond du désert contre le diable, lors de son jeûne de quarante jours et la victoire qu'il remporta sur lui ; — lui (le Christ) à qui est la victoire dans tous les temps (2) ; la douzième, les miracles transcendants (3) qu'il opéra ; la treizième, sa transfiguration dans son immutabilité ; la quatorzième, les souffrances

(1) Litt. « la croissance en âge du corps de Dieu. »

(2) Litt. « et il remporta sur lui la victoire, comme à lui est la victoire en tout temps ».

(3) ⲉⲧⲟⲩⲱⲧϥ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ : « *se invicem transcendentia* » paraît correspondre à notre locution : « plus grands les uns que les autres ».

ⲡⲉϥⲟⲩⲱϣ ϩⲓϫⲙ ⲡⲉⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲏ ⲡⲉ ⲡⲙⲟⲩ ⲛⲣⲉϥⲧⲁⲛϩⲟ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲙⲟⲩ· ⲡⲙⲉϩⲙⲉⲛⲧⲁⲥⲉ ⲡⲉ ⲡϭⲓⲛⲧⲁⲩⲕⲁⲁϥ [a] ϩⲙ ⲡⲧⲁⲫⲟⲥ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲥⲁϣϥ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲃⲱⲕ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲁⲙⲛⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲉⲓⲛⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲛⲉⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧϣⲙⲏⲛ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛϣⲱⲗ ⲛ̀ⲁⲙⲛⲧⲉ ⲉⲛⲟⲩϩⲙ (-ⲓⲉ̅-) ⲛⲛⲉⲧ ϩⲛ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲁⲩ· ⲡⲙⲉϩⲙⲛⲧⲯⲓⲥ ⲡⲉ ⲧⲉϥⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ· ⲙⲛⲛⲥⲁ ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲡⲙⲉϩϫⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ ⲧⲉϥϭⲓⲛⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲛⲙⲡⲏⲩⲉ· ⲡⲙⲉϩϫⲟⲩⲧⲟⲩⲉ ⲡⲉ ⲧⲉϥϭⲓⲛϩⲙⲟⲟⲥ ⲛⲥⲁ ⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙⲡⲉϥⲉⲓⲱⲧ ϩⲛ ⲛⲉⲧϫⲟⲥⲉ· ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲙⲛⲧⲣⲱⲙⲉ ϩⲙ ⲡ(*sic*)ⲧⲣⲉϥϫⲓⲧⲥ· ⲡⲙⲉϩϫⲟⲩⲧⲥ̀ⲛⲟⲟⲩⲥ ⲡⲉ ⲧⲉϥϭⲓⲛⲉⲓ ⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲡⲉ ϩⲛ ⲧⲉϥⲙⲉϩⲥⲛⲧⲉ ⲙⲡⲁⲣⲣⲟⲩⲥⲓⲁ ⲉϯϩⲁⲡ ⲉⲛⲉⲧⲟⲛϩ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ·

ⲉⲓⲥϩⲏⲛⲧⲉ ⲁ ⲡϩⲱⲃ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲉⲛⲟⲩ· ϫⲉ ⲡⲓϫⲟⲩⲧⲥ̀ⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛϩⲱⲃ ⲉⲧϩⲛ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲙⲛ ⲡⲓϫⲟⲩⲧⲥ̀ⲛⲟ-

(a) *Sic.* Les noms verbaux composés avec la particule sahid. ϭⲓⲛ, réclament l'article féminin. Cf. ⲧϭⲓⲛⲃⲱⲕ qui suit etc.

---

salutaires qu'il endura volontairement sur la croix ; la quinzième, la mort vivifiante de celui qui est immortel ; la seizième, sa mise au tombeau ; la dix-septième, sa descente aux enfers pour délivrer les âmes saintes ; la dix-huitième, la spoliation de l'enfer par la délivrance de ceux qui étaient en cet endroit ; la dix-neuvième, sa résurrection sainte d'entre les morts, après trois jours ; la vingtième, son ascension aux cieux ; la vingt-unième, son repos à la droite de son Père, dans les cieux, selon l'humanité qu'il avait assumée ; la vingt-deuxième, son retour du ciel, dans son second avénement, pour juger les vivants et les morts.

Il est donc manifeste que les vingt-deux œuvres de l'économie du Christ et les vingt-deux œuvres que Dieu

ⲟⲩⲥ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲧ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲁⲩ ϩⲉⲛ ⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲥⲉⲟ ⲛⲧⲩ * ⲡⲟⲥ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲛⲑⲉ ⲟⲛ ⲙⲡⲕⲉ ϫⲟⲩⲧⲉⲛⲟⲟⲩⲥ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲧϩⲛ ⲡⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁⲛϣⲣⲡ ϫⲟⲟϥ·

ⲁⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲟⲛ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲧⲉⲛϭⲓⲛⲉ ⲙⲛ ⲛⲥⲁϣϥ ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲟⲩ ⲥⲙⲏ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲁⲗⲫⲁ· ⲙⲛ ⲉⲓ· ⲙⲛ ϩⲏⲧⲁ· ⲙⲛ ⲓⲱⲧⲁ· ⲙⲛ ⲟⲩ· ⲙⲛ ϩⲉ· ⲙⲛ ⲱ· [a]

ⲉⲩϫⲱ ⲇⲉ ⲙⲙⲟⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ϩⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ⲛⲉ· ϫⲉ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲥⲉϯ ⲛⲟⲩⲥⲙⲏ ϩⲛ ⲧϭⲓⲛⲥϩⲁⲓ ⲙⲡⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲁ ⲙⲙⲟⲟⲩ·

ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲙⲛⲧⲏ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛ̄ⲁⲧⲥⲙⲏ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ· ⲃⲏⲧⲁ· ⲙⲛ ⲅⲁⲙⲙⲁ· ⲙⲛ ⲇⲉⲗⲧⲁ· ⲙⲛ ⳅⲏⲧⲁ· ⲙⲛ ⲑⲏⲧⲁ· ⲙⲛ ⲕⲁⲡⲡⲁ· ⲙⲛ ⲗⲁⲩⲗⲁ· ⲙⲛ ⲙⲉ· ⲙⲛ ⲛⲉ· ⲙⲛ ⲡⲓ· ⲙⲛ ⲣⲱ· ⲙⲛ ⲥⲩⲙⲁ· ⲙⲛ ⲧⲁⲩ· ⲙⲛ ⲫⲓ· ⲙⲛ ⲭⲓ·

(a) Les sept voyelles ont été inscrites dans la marge extérieure du manuscrit ⲁ, ⲉ, ⲏ, ⲓ, ⲟ, ⲩ, ⲱ. On constate que la voyelle ⲩ se transcrivait ϩⲉ. Cf. Stern. *Kopt. Gramm.* — Dans le papyrus bilingue démotico-grec de Leide, le *v* est transcrit *h*, *he*, comme ici. Il faut noter que l'epsilon initial a l'esprit rude, en grec (Revillout).

---

a faites dans la création sont la figure les unes des autres, de même qu'elles répondent aux vingt-deux lettres * de l'alphabet, conformément à ce que nous avons dit.

Or parmi celles-ci, c.-à-d. ces lettres mêmes, nous en trouvons aussi sept qui sont vocales, à savoir : alpha, ei, hêta, iota, ou, he, ô.

On appelle ces lettres des voyelles (1) parce que chacune d'elles représente, dans l'écriture, une émission de voix.

Il y a ensuite, parmi elles, quinze lettres non-vocales, à savoir : bêta, gamma, delta, zêta, thêta, kappa, laula, me, ne, pi, ro, suma, tau, khi.

(1) Litt. : « donnant un son de voix ».

ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲉⲩϫⲱ(-ⲓ̅ⲍ̅-)ⲙⲙⲟⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ϩⲛⲁⲧⲥⲙⲏ ⲛⲉ ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲛⲥⲉϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ⲡⲧⲏⲣϥ ⲛⲟⲩⲥⲙⲏ ⲛⲧⲉ ⲟⲩϣⲁϫⲉ ϩⲛ ⲧⲉⲩϭⲓⲛⲥϩⲁⲓ·

ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲁϣϥ ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ ⲛⲉ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̇ⲧⲟⲩ ⲥⲙⲏ· ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲥⲁϣϥ ⲛϩⲱⲃ ⲟⲛ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲙⲉⲓⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̇ⲧⲟⲩ ⲥⲙⲏ ⲙⲙⲁⲩ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ· ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲉ ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ· ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲡⲉ ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ ⲛⲗⲟⲅⲓⲕⲏ· ⲉⲟⲩⲛ̇ⲧⲁⲥ ⲅⲁⲣ ⲛ̇ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲛⲛⲟⲏⲣⲟⲛ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙⲡⲥⲱⲙⲁ· ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲟⲩⲉⲛⲧϥ (*sic*) ⲟⲩϩⲣⲟⲟⲩ ⲙⲛ ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ· ⲡⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲛϩⲁⲗⲁⲧⲉ ⲛⲧⲡⲉ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ· ⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲡⲉ ⲛⲧⲃⲛⲟⲟⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ· *ⲡⲙⲉⲟⲥⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲛϫⲁⲧⲃⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ· ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲡⲉ ⲛⲉⲑⲏⲣⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ·

ⲥⲛⲁⲩ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲛⲧⲁⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟ̇ ⲛⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲛ· ⲁⲩⲱ ⲛ̇ⲁⲥⲱⲙⲁⲧⲟⲛ· ⲁⲩⲱ ⲛϩⲁⲡⲗⲟⲩⲛ· ⲁⲩⲱ ⲛ̇ⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲛ̇ⲁⲧⲙⲟⲩ· ⲉⲧⲉ ⲧⲉⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙⲛ ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ

Celles-là on les appelle non-vocales parce qu'elles ne représentent pas, dans l'écriture, une émission complète de la voix.

Mais il y a sept lettres seulement qui sont vocales, à raison des sept créatures de Dieu douées d'une voix, à savoir : la première, les anges ; la deuxième, l'âme raisonnable (ψυχή λογική) qui a une voix idéale (νοερόν) en dehors du corps ; la troisième, l'homme en tant que doué d'une voix corporelle (1) ; la quatrième, les oiseaux du ciel qui émettent un son ; la cinquième, tous les animaux qui ont une voix ; la sixième, tous les reptiles qui ont une voix, la septième, tous les animaux féroces qui ont une voix.

Or, parmi les créatures que nous venons d'énumérer, il y en a deux qui sont raisonnables, incorporelles, simples, invisibles et immortelles : la nature angélique et

(1) Litt. « qui a une voix avec un corps. »

ⲛⲛⲟⲏⲣⲁ· ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲟⲩⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲛ ⲡⲉⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲁⲧϩⲩⲗⲏ·

ⲟⲩⲁ̀ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲉⲥⲩⲛⲑⲉⲧⲟⲛ· ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧϥ ϩⲣⲟⲟⲩ ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲡⲉ· ⲛϣⲁϥⲙⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧⲙⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅·

---

l'âme raisonnable ; elles figurent le Père invisible et l'Esprit Saint immatériel.

En outre, il y a une créature composée, douée d'une voix : c'est l'homme mortel et immortel, à l'image du Christ.

(A continuer.) A. HEBBELYNCK.

DU VERBE PRÉPOSITIONNEL.

Le verbe prépositionnel vis-à-vis du verbe simple, et même du verbe dérivé, tient un rang tant grammatical que lexicologique très remarquable ; il accroît singulièrement la valeur sémantique du premier, et indique les différents degrés de son action. Par son appoint, il décuple les dictionnaires de toutes les langues qui le possèdent, et la richesse des mots ainsi multipliés permet l'expression d'une foule de nuances d'idées et provoque ensuite à la formation psychologique de ces nuances elles-mêmes.

Cependant aucune étude synthétique n'en a été tentée. Quelques-uns des phénomènes les plus importants qui s'y rattachent, par exemple, celui de l'alternance du verbe prépositionnel séparable et du même inséparable pour plusieurs prépositions de l'allemand moderne, ont été attentivement observés, mais plutôt d'une manière empirique, sans rechercher les explications théoriques et les lois générales. Aucun classement n'a été tenté ; encore moins s'est-on efforcé de tracer l'évolution linguistique subie.

Nous allons essayer de le faire. Il y a là un point important de grammaire comparée et en même temps le verbe prépositionnel est un des plus puissants instruments de la sémantique. Il importe de relever les grandes

lignes, d'illustrer la théorie par des exemples suffisants, d'éclairer le chemin, et cela pour le moment suffit, en attendant qu'un sujet aussi important soit traité d'une manière complète, et qu'on recherche *in concreto* dans chaque langue les ramifications de chacun des verbes simples en une riche famille prépositionnelle qui s'engendre naturellement et logiquement.

Toutes les langues ne possèdent pas le verbe prépositionnel qu'il faut bien distinguer du verbe dérivé. Ce dernier n'existe pas non plus partout, mais son domaine est très étendu ; au contraire, celui du verbe prépositionnel proprement dit est fort restreint, on peut le décrire limitativement. Il l'est dans l'espace, il l'est aussi dans le temps, car sa naissance a été relativement tardive.

Il est vrai que le verbe dérivé par des préfixes est souvent assez difficile à distinguer du verbe prépositionnel. Pour ce dernier, il faut que la préposition vive isolée en même temps dans le langage. Par exemple, le préfixe verbal *ver* est analogue au latin *per*, mais en allemand il n'existe pas comme préposition, il n'est donc qu'un préfixe, et, comme tel, il se trouve exclu de l'étude du verbe prépositionnel. Il s'est rangé désormais avec les préfixes purs, comme *zer*, qui semblent n'avoir pas été prépositions. Cependant, on n'est jamais très certain qu'un préfixe n'ait pas été autrefois une préposition ou un adverbe ; cette certitude dépend souvent des progrès de l'étymologie.

Quoi qu'il en soit, le verbe prépositionnel que nous définissons, celui dont la préposition continue à être usitée à l'état isolé, est rare, en ce double sens qu'il n'existe qu'en un nombre restreint de langues et qu'il a apparu à une époque de développement linguistique.

En effet, si nous faisons le bilan des langues connues,

nous ne rencontrons le verbe prépositionnel que dans les langues indo-germaniques, celles de l'oural (partiellement), le géorgien, le copte. Nous ne le trouvons ni dans la grande famille sémitique, ni dans les langues monosyllabiques de l'Orient, ni dans celles allitérantes de l'Afrique, ni dans les polysynthétiques ou autres de l'Amérique sinon sporadiquement, ni dans les langues des peuples non civilisés, ni en Basque, ni dans la plupart des langues du Caucase. Pour elles toutes, l'usage du verbe simple suffit ou celui du verbe accompagné de préfixes ou de suffixes de dérivation, lesquels ont sans doute un rôle sémantique, mais aussi une plus grande rigidité.

En outre, les langues qui possèdent le verbe prépositionnel, ou l'ont ignoré à l'origine, ou en ont fait d'abord un usage très peu fréquent. Si l'on parcourt les monuments de la vieille littérature germanique ou gothique, l'islandais, le tudesque, on peut lire des pages entières avant de rencontrer un seul verbe prépositionnel. Ce n'est que plus tard, et avec le développement de la prose, qu'ils commencent à affluer. L'évolution est à peu près la même que celle qui concerne le développement de la proposition incidente. On ne rencontre partout d'abord que des propositions principales, même indépendantes les unes des autres. L'haleine de la parole est courte, comme celle de la pensée. Ce n'est que plus tard que les propositions, s'agglutinant les unes aux autres, se hiérarchisent. Il en est de même de la préposition, elle vit indépendante ou s'agglutine au nom ; pour qu'elle parvienne jusqu'au verbe, il faut que cela soit utile, or cela ne le devient que s'il y a des nuances d'idées à exprimer ; les nuances ne sont pas le fait des peuples naissants ; il faut un développement psychique qui n'apparaît qu'ultérieurement. Alors

il est fait du verbe prépositionnel un tel usage que celui du verbe simple devient l'exception.

Cette rareté dans le temps et l'espace du verbe prépositionnel prouve que ce verbe est l'indice et le résultat d'un état de civilisation avancé ; c'est presque un critère entre la civilisation extrême et la civilisation inférieure. Aussi ce verbe remplit-il tout le vocabulaire des langues indo-européennes. Il attend d'ailleurs pour se répandre tout-à-fait l'avénement d'un degré de civilisation suffisant. Il y a cependant des exceptions. A ce point de vue il est surprenant que les langues sémitiques en soient dépourvues ; mais elles emploient un instrument qui le remplace, plus délicat peut-être, celui de la variation vocalique, et qui précisément a pour fonction de marquer les nuances. Quant au chinois et aux autres langues monosyllabiques, nous verrons qu'ils possèdent un système de verbes auxiliaires dont l'emploi obtient des résultats si analogues qu'on peut les considérer comme correspondant exactement au verbe prépositionnel. Ce dernier verbe est donc bien le produit de la civilisation.

L'avantage du verbe prépositionnel, tant pour la construction du langage que pour le style, est des plus grands. C'est un instrument d'une infinie souplesse. La répartition des fonctions lexicologiques se fait entre ses deux parties d'une manière très précise : à la partie verbale, l'idée fondamentale ; à la partie prépositionnelle, la nuance ; on peut d'ailleurs joindre plusieurs prépositions, ce qui nuance encore davantage. Enfin le sens imprimé par elles au verbe se modifie lui-même, devenant de plus en plus immatériel et figuré. Dans la conversation familière, les verbes prépositionnels sont plutôt rares ; ils disparaissent complètement du langage de l'illettré qui n'en

a pas besoin, parce qu'il ne pense pas de nuances et n'a pas à les exprimer ; au contraire, dans le langage oratoire, et plus encore dans celui qui est écrit et littéraire, ils abondent. Ils sont même nécessaires pour donner à la phrase la pondération cherchée et une accumulation de verbes simples serait inélégante.

La terminologie est partout un point important ; en cette matière elle est très défectueuse ; le mot de *préposition* est tout à fait inexact, puisque dans beaucoup de langues il y a *postposition ;* d'autre part, la *position* se compte tantôt à l'égard du substantif, tantôt à l'égard du verbe, cette dernière seule concerne le verbe prépositionnel. Tout cela reste confus, et pour chaque démonstration, il faut se servir de périphrases et dire la *préposition au verbe* et la *postposition au verbe.* Aussi a-t-on proposé la dénomination de *préverbe* pour la préposition incorporée dans le verbe prépositionnel. Cela ne suffit pas, car le préverbe est souvent un *postverbe.* Nous proposons plus loin une terminologie entièrement nouvelle.

Nous étudierons successivement dans trois chapitres distincts, 1° la formation du verbe prépositionnel, 2° son emploi grammatical, 3° son emploi lexicologique et sémantique.

CHAPITRE I.

Formation du verbe prépositionnel.

(*De l'autonomie, du sens prépositionnel ou adverbial et de la place de la préposition dans le verbe prépositionnel*).

Nous réunissons intentionnellement ces trois points ; en effet, ils sont en étroite connexion entre eux.

L'autonomie ou la perte d'autonomie plus ou moins complètes de la préposition d'un tel verbe forment le *point essentiel,* mais elles se règlent souvent par le rôle grammatical que joue la préposition. Si elle joue celui d'adverbe, dans certaines langues, elle reste autonome ; elle perd, au contraire, son autonomie, si elle est ou devient préposition.

De même, la place après ou avant le verbe dépend souvent du sens, de la fonction adverbiale ou prépositionnelle de la préposition.

Enfin la préposition peut jouer un rôle autre que celui de préposition et que celui d'adverbe, elle peut devenir préfixe lexicologique, mais ici encore le lien logique s'établit ; elle ne peut le faire qu'en perdant son autonomie et en se préposant au verbe.

Il faut donc distinguer, sauf à en rétablir ensuite la synthèse :

1° l'autonomie de la particule prépositive,
2° sa fonction grammaticale personnelle,
3° sa situation relativement au verbe.

On doit noter d'abord que cette distinction n'existe pas dans toutes les langues, que dans beaucoup d'entre elles, par exemple, la préposition ne joue qu'un rôle prépositionnel, est toujours préfixée au verbe, et a perdu son autonomie. Alors elle n'est plus intéressante à étudier qu'au point de vue sémantique, au point de vue temporal et à celui d'auxiliaire.

a) Autonomie de la particule prépositive.

L'autonomie matérielle de la préposition du verbe prépositionnel consiste à ne pas se confondre avec la racine

verbale, à ne pas s'atrophier ou s'abréger, et surtout à ne pas perdre ce qui constitue l'âme d'un mot, l'accent. L'autonomie intellectuelle consiste à conserver son sens propre, qu'il est possible de voir oblitéré de deux manières, en perdant toute signification, ce qui rend purement explétif, ou en transformant la sienne propre.

L'autonomie matérielle est très complète quand la préposition est placée après le verbe prépositionnel ; en effet, la soudure ne s'opère pas de ce côté ; elle l'est plus encore si entre le verbe et la préposition qui le suit s'intercalent plusieurs mots, par exemple, comme dans le verbe séparable allemand. D'ailleurs, dans cette position, la préposition garde son accent, ce qui lui conserve une individualité intense.

Cette autonomie diminue quelque peu, quand la préposition est avant le verbe, parce qu'alors il y a une tendance très forte à une intime union. Mais cependant l'indépendance peut être longtemps maintenue. Entre la préposition et le verbe qui suit, plusieurs mots peuvent s'intercaler qui empêchent le contact ; en outre, et même sans cette circonstance, la préposition peut conserver son accent et même elle fait quelquefois perdre au verbe le sien ; elle devient dominante. Mais elle peut aussi ne plus souffrir aucun mot entre le verbe et elle-même, puis perdre son accent, c'est le commencement de sa mort. Elle peut enfin s'atrophier, ne plus conserver qu'un ou deux de ses phonèmes.

L'autonomie intellectuelle est complète, lorsque la préposition conserve son sens d'adverbe ou de préposition intact ; elle diminue lorsque la préposition prend un sens figuré qui lui est imprimé par l'influence du verbe ; enfin celle-ci peut perdre toute signification en devenant un

simple préfixe, quelquefois alors tout sens n'est pas détruit, mais le sens adverbial ou prépositionnel, celui de l'origine, est totalement oublié.

Ce qui est le plus essentiel pour marquer l'autonomie, c'est le fait d'intercalation d'autres mots entre la préposition et le verbe.

b) Fonction grammaticale.

Nous examinerons si la préposition a été primitivement un adverbe, et si vis-à-vis du verbe prépositionnel, elle a joué un rôle de préposition ou un rôle d'adverbe d'abord. En ce moment il suffit de constater que dans certaines langues, tout au moins, la préposition dans le verbe prépositionnel ne joue pas toujours le rôle d'une préposition, mais souvent celui d'un adverbe, le verbe ne possède alors aucun régime, et s'il existe un régime indirect, celui-ci doit être régi par la même préposition répétée ou par une autre. Quelquefois il y a une alternance, et dans le même verbe la même préposition joue un rôle de préposition ou un rôle d'adverbe, suivant qu'elle est préposée ou postposée.

Mais la préposition joue encore un dernier rôle, le rôle lexicologique de préfixe, elle devient un instrument de dérivation, mais il faut pour cela qu'elle ait laissé s'oblitérer son sens primitif. Le cas est fréquent dans les langues dérivées. Ce qui était une préposition en latin est devenu un simple préfixe en français.

c) Place de la préposition relativement au verbe prépositionnel.

On pourrait étudier avec intérêt la place de la préposition vis-à-vis de tous les mots auxquels elle se rapporte,

aussi bien du substantif que du verbe. Nous devrons même le faire très brièvement en passant. Il s'agit ici de cette place vis-à-vis du verbe ; la préposition s'y postpose ou s'y préfixe. Dans certaines langues elle s'y infixe même, mais alors elle a perdu sa signification primitive et est devenue un affixe, cependant le souvenir de son origine n'est pas toujours oblitéré.

Cette place est de la plus haute importance, elle contribue à donner à l'ensemble du discours une direction descendante ou ascendante.

Cependant elle varie dans certaines langues ; tantôt telle préposition est préfixée et telle autre postposée, ce qui est rare, tantôt elle est préfixée dans tel verbe et postposée dans tel autre, tantôt enfin dans le même verbe elle est préfixée ou postposée suivant le sens.

Tels sont les points, presque solidaires entre eux, que nous avons à étudier dans le présent chapitre. Nous allons passer successivement en revue les langues où ils ressortent.

Nous commencerons par l'allemand moderne qui a le plus développé le verbe prépositionnel.

Ensuite nous chercherons à établir la génèse des divers phénomènes que nous avons constatés et leur séquence historique et logique.

Allemand moderne.

L'allemand moderne traite les prépositions de trois manières, relativement à la fois à leur autonomie, à leur fonction grammaticale et à leur place. Certaines prépositions ou mots assimilés se placent devant le verbe, d'autres après lui, d'autres enfin tantôt avant, tantôt après, suivant le sens.

1° *Prépositions se plaçant après le verbe prépositionnel.*

C'est le droit commun en cette matière. Sauf certaines exceptions, toutes les prépositions suivent le verbe prépositionnel, à moins que la force des choses n'intervertisse cet ordre et ne les fasse apparaître avant lui.

Cette force des choses résulte de l'ordre général des mots dans la proposition subordonnée ; dans celle-ci c'est le verbe, et dans le cas de composé avec un auxiliaire, la racine attributive verbale qui doit apparaître la dernière et clore la phrase ; la préposition n'a plus de place après elle et sera refoulée et placée avant, il y a là un phénomène *d'ordre mécanique.*

Dans cette situation, et même lorsque la place se trouve intervertie mécaniquement, la préposition conserve son autonomie à la fois matérielle et intellectuelle. Elle garde l'accent. D'autre part, elle a le sens adverbial. Enfin, entre elle et le verbe, lorsque accidentellement elle se trouve avant lui, il s'intercale l'indice du participe passé *ge.* Nous avions donc raison de dire que tous ces points sont solidaires.

Il en est de même, sauf de rares exceptions, des adverbes de lieu qui servent à composer le verbe prépositionnel. Dans la proposition simple, ils se placent après le verbe, ils ne remontent que dans la proposition subordonnée.

Les prépositions ainsi séparables sont :

ob, an, auf, aus, bei, ein pour *in, nach, ob, vor, zu.*

Les adverbes ainsi séparables sont :

and, dar, fehl, fort, heim, her et *hin, los, nieder, wahr, weg.*

Les locutions composées de deux prépositions sont séparables aussi :

voraus, vorbei, vorüber.

Il en est de même de celles composées d'une préposition et d'un adverbe.

darin, nachher, etc.

2° *Prépositions se plaçant avant le verbe prépositionnel.*

Nous ne les mentionnons ici que pour ordre, car ce ne sont pas de véritables prépositions, mais des préfixes ; seulement plusieurs ont été des prépositions, soit dans cette langue, soit dans d'autres congénères.

Ces préfixes sont *be, emp, ent, er, ge, ver, zer.*

Ce sont bien d'anciennes prépositions. En effet, *be* est une abrévation de *bei* ; *ge* correspond à *cum* latin et *ver* à *per* ; *er* vient de *ur ; ent, ant* et *emp*, correspondent au grec ἀντι.

3° *Prépositions se plaçant dans le même verbe prépositionnel, tantôt avant, tantôt après lui.*

C'est le cas le plus curieux ; il est propre à la langue allemande et à quelques autres de la même famille. Il s'étend même à quelques adverbes.

Lorsque la préposition est placée après le verbe, elle a, comme nous allons le démontrer, un sens adverbial, elle conserve l'accent, et ces qualités lui appartiennent, même lorsqu'elle se trouve par accident avant le verbe dans les propositions subordonnées. Dans le cas contraire, c'est une préposition, elle perd son accent, elle ne souffre aucune particule entre elle et le verbe.

Quatre prépositions sont, en allemand moderne, tantôt séparables, tantôt inséparables, aussi fréquemment employées d'une manière que de l'autre, ce sont : *durch.*

über, *unter* et *um*. Il s'agit là d'une particularité très singulière qui peut, en outre, nous faire pénétrer dans la nature intime du verbe prépositionnel. Il importe d'en rassembler un certain nombre d'exemples et de les interpréter.

Mais il faut auparavant éclairer le sujet par un principe directeur. En thèse, la préposition, lorsqu'elle est détachée du verbe, n'est plus ou n'est pas encore une préposition, c'est un adverbe. Au contraire, lorsqu'elle reste inséparable, c'est une préposition véritable. Tel est le véritable critére.

A côté semble se placer un autre critère apparent, mais faux. On distinguerait entre le sens naturel et matériel et le sens figuré ou immatériel. En général, en effet, la préposition séparée et adverbiale tourne plus facilement au sens immatériel et figuré, mais il y a de nombreuses exceptions, si nombreuses que la règle ne peut plus valoir.

Nous n'avons pas à rappeler ici les conséquences pratiques de la séparabilité ou de l'inséparabilité, cela ressortit aux grammaires empiriques. Cependant quelques-unes se rattachent aux principes eux-mêmes. La préposition séparable conserve son accent, tandis que l'autre le perd ; la première ne souffre pas au participe passé l'infixation de l'indice de celui-ci *ge*, tandis qu'on insère *ge* lorsque le verbe est séparable. Dans les propositions subordonnées, la préposition devient inséparable dans tous les cas. Nous interprèterons plus loin ces importantes conséquences.

Souvent on peut être pratiquement embarrassé sur la question de savoir si l'on se trouve dans un cas de séparabilité ou d'inséparabilité, ce qui se résout en celle de

savoir si l'on doit employer abverbialement ou prépositionnellement. On en sortira vite si l'on observe dans les cas où la préposition est répétée deux fois qu'elle ne peut l'être comme préposition et qu'alors l'une d'elles est nécessairement un adverbe, donc que le verbe prépositionnel est séparable : *hier brach das Wasser durch den Damm durch*. Le second *durch* ne peut être une préposition gouvernant *den Damm*, puisque ce rôle a été tenu déjà ; il ne peut être qu'un adverbe.

Un autre critère pratique consiste à savoir si le substantif qui se trouve à l'accusatif ou à un autre cas oblique peut être considéré d'après le sens comme gouverné par la préposition contenue dans le verbe. Dans le cas de l'affirmative, la préposition joue bien le rôle de préposition et le verbe est inséparable ; dans le cas de la négative, la préposition ne joue qu'un rôle d'adverbe et le verbe est séparable.

Enfin un troisième critère, non moins important que les deux autres, consiste à observer si le verbe est passif.

A propos de chacune des quatre prépositions étudiées, nous commencerons par le cas où ces principes sont clairement appliqués, nous finirons par les autres

Préposition *durch*.

Durchbetteln — *der handwerksbursch durchbettelte das ganze land ;* ici le verbe est inséparable, parce que la préposition *durch* gouverne *das ganze land*, le compagnon mendia par tout le pays, et reste une véritable préposition quant au sens — ; mais *dieser mensch bettelt sich durch*, la préposition n'a pas de fonction prépositionnelle, puisqu'elle n'a pas de régime ; en effet *sich* n'est pas le régime

de *durch*, mais le régime, au moins formel, de *bettelt*, elle a donc une fonction adverbiale et signifie : en passant, en allant et venant ; cet homme se (nourrit en mendiant) çà et là (allant çà et là). Il faut noter en passant le verbe concret *sich betteln*, se nourrir en mendiant, très curieux, mais appartenant à un autre ordre d'idées.

durchbeten — inséparable : *das weib durchbetete die ganze nacht*, la femme pria par toute la nuit, c'est-à-dire, pendant toute la nuit, par conséquent : passa la nuit à prier. Le sens reste prépositionnel ; on peut s'en convaincre mécaniquement, puisque *durch* gouverne grammaticalement *die ganze nacht*, absolument comme si l'on avait écrit : *das weib betete durch die ganze nacht.*

Séparable : *die Nonne betete ihr ganzes gebetsbuch durch* la nonne (récita — en — priant) son livre de prières d'un bout à l'autre. Ici *durch* n'a plus un sens prépositionnel, ni celui de lieu *à travers*, ni celui de temps *pendant* ; il a le sens adverbial de *de part en part*, par conséquent *entièrement.* Non seulement le sens est adverbial, mais il devient en même temps figuré, ce qui arrive fréquemment dans le verbe séparable. En effet, *durch*, au figuré, signifie *entièrement.*

De même *durch schiffen* — Inséparable, il signifie : *naviguer par*, *sur*, et séparable, *naviguer de part en part*, traverser en naviguant, *dieser Schiffs Capitan durch — schiffte alle meere*, ce capitaine a navigué par toutes (sur toutes) les mers ; *ich schiffte durch die meerenge durch*, je naviguai sur le détroit de part en part.

Le sens de *part en part* est fréquent pour *durch* et résulte de sa nature adverbiale — par exemple, dans *durch bohren.* — Inséparable, ce verbe signifie *percer çà et là*, et séparable, il signifie : transpercer ; *die maden haben den*

Käs ganz durch-bohrt ; les vers ont troué le fromage partout, mais *ich bohrte das bret durch*, j'ai transpercé la planche.

Souvent le verbe composé avec *durch* est toujours séparable ou toujours inséparable. Par exemple, *durch fragen* est toujours séparable, son sens est toujours adverbial, il signifie : *interroger de part en part*, dans le sens figuré de : *les uns après les autres : er fragt alle seine schüler durch*, il interroge tous les écoliers l'un après l'autre. Par contre, *durch gellen* signifie *remplir de fiel, die leber ist ganz durch gëllt*, ce foie est tout rempli de fiel, il n'y a pas pénétration de part en part.

Le mot *durch* peut devenir l'équivalent d'un véritable verbe et signifier *passer*, il est alors à plus forte raison séparable, la séparation adverbiale s'est renforcée : *da der bach zu tief war so half man den knaben durch*, comme le ruisseau était trop profond, on aida au garçon de part en part, c'est-à-dire : à passer.

Il n'est pas besoin qu'il y ait un verbe exprimé principal duquel *durch* dépende ; au contraire, il peut devenir verbe et dominer quant au sens le verbe principal : *ich lüge mich durch*, je me tire d'affaire par des mensonges, littér. *je ments moi à travers*, *je mentant moi tire* ; on voit là une grande hardiesse de renversement.

Dans les cas douteux, le critère de la répétition de *durch* est très utile ; souvent, en effet, la cloison des deux sens serait fort mince. Par exemple, *durch schiessen*, inséparable, signifie *percer en tirant. Tell durchschoss ihn mit einem pfeile*, Tell le perça d'une flèche, il semble qu'il y ait là une contradiction au principe, surtout en comparant le verbe séparable : *die belägerten schossen durch die schiesslöcher durch*, les assiégés tirèrent par les meur-

trières : en effet, il en serait ainsi si l'on s'en tenait à ces traductions impropres, du moins, dans le second cas ; il ne faut pas traduire : *les assiégés tirèrent*, mais *les assiégés entre tirèrent par les meurtrières*. Ce qui le prouve, c'est la répétition de *durch*. Dans le premier cas, *durchschiessen* ne signifie pas *percer de part en part*, mais simplement *percer*. La présence d'une autre préposition donne la même direction de sens que la répétition de *durch ; das Gewasser ist mit heftigkeit unter der brücke durch geschossen*, les eaux passèrent impétueusement sous le pont.

Dans ces exemples des verbes composés avec *durch*, celui-ci, s'il est séparé, a toujours un sens adverbial, sens de temps ou de lieu qui reste propre, mais il passe facilement au sens figuré de : *de part en part*, puis à celui intellectuel de *complètement* ; au contraire, s'il est inséparable, il conserve le sens matériel et prépositionnel de *par*, sans s'élever au-dessus.

Nous allons passer maintenant aux exceptions apparentes ou réelles et les vérifier.

das meer hat die Dämme durchbrochen, la mer a rompu les digues ; par contre *hier brach das Wasser durch den damm durch*, c'est ici que l'eau rompit la digue. Dans les deux cas, les digues ont été rompues, dans le premier elles ne l'ont pas été toutes de part en part, mais seulement dans certains endroits ainsi ; dans le second, l'endroit envisagé a été en entier percé, pénétré.

Durchrauschen signifie, inséparable : *murmurer en passant ici et là*, et séparable, *passer avec bruit en un endroit précis : Der wind durchrauscht die belaubten eichen*, le vent murmure dans le feuillage des chênes ; *mit schelligkeit rauscht der strom unter die brücke durch*, le torrent bruit rapidement sous le pont en passant ; dans le second cas,

le lieu de passage est surdéterminé, ce qui est nécessaire pour exprimer que le passage est complet.

La préposition séparable marque donc en même temps que l'endroit est précis, mais c'est un résultat secondaire, la *surdétermination* n'est pas un *critère direct*, il n'est qu'un *critère pratique*.

Dans *durchgehen* la confusion serait très facile ; en effet, *durchgehen*, inséparable, signifie non seulement *parcourir*, mais aussi *passer d'un bout à l'autre*, ce qui semble le sens ordinaire de la séparabilité, aussi bien qu'*examiner*, ce qui semble le sens ordinaire figuré de la séparabilité, tandis que *durchgehen*, séparable, signifie : passer par un point précis, passer de part en part, s'évader, user en marchant, ce qui rentre bien dans le sens ordinaire du séparable. *Durchgehen*, séparable, ne devrait signifier que *passer par, parcourir*. Comment expliquer ces anomalies ? Sans doute, dans le second cas, la répétition de *durch* peut quelquefois servir de critère pratique, mais pas toujours, et d'ailleurs ce n'est qu'un critère empirique.

L'explication est facile, elle nous amène à une nouvelle idée. Le passage, dans le cas du verbe inséparable, quand même il serait complet, n'est qu'un passage superficiel : *wir durchgingen den Wald zweimal*, nous traversâmes la forêt deux fois, ce n'est pas dans la forêt qu'on pratique ainsi une coupe verticale, c'est sur le sol de la forêt, sur ses allées, qu'on fait le chemin, il n'y a pas pénétration, pas plus que dans cet autre exemple : *der General hat die glieder der soldaten durchgangen*, ou dans *ich habe die rechnung durchgangen*. Au contraire, dans : *das Wasser geht durch das Leder durch*, il y a pénétration dans l'épaisseur. En outre, ce qui est décisif dans le cas

d'inséparabilité, *durch* contenu dans le verbe gouverne le substantif comme préposition.

Nous pouvons maintenant conclure, mais seulement pour *durch*, car les exemples relatifs aux autres prépositions vont en certains points ébranler ces conclusions.

1° La différence essentielle est que *durch* inséparable ou garde ou prend le sens purement prépositionnel, tandis que *durch* séparable a toujours un sens adverbial.

2° Dans ce sens adverbial *durch* séparable signifie *en traversant*, *en traversant de part en part*, et aussi *complètement*, *bien*, comme le fait souvent *per* en latin, *perficere ;* au contraire, *durch* inséparable ne prend pas de sens figuré, ni immatériel.

3° *Durch*, *séparable*, par là même qu'il exprime que la pénétration se fait de part en part, doit s'appliquer à un endroit précis, devient *surdéterminé*, par conséquent, *concret*, tandis que *durch inséparable*, ne marquant pas de pénétration, ne marque pas non plus l'endroit précis, et par conséquent, reste indéterminé, à *sens général*, si non à *sens abstrait*.

Telles sont les différences de *fond ;* voici celles de *forme*.

1° Lorsque *durch* est répété deux fois, l'un des deux *durch* est nécessairement un adverbe, et le verbe est séparable. Dans le cas contraire, il est tantôt séparable, tantôt inséparable, mais le plus souvent séparable : *der fluss fliesst durch die stadt durch*.

2° Lorsque *durch* n'est qu'une fois dans la proposition, mais qu'il s'y trouve une autre préposition qui régit le substantif, le résultat est le même presque toujours :

das Wasser läuft unter der Brücke durch.

3° Lorsqu'en employant la tournure active, le verbe n'est pas suivi d'un complément, *durch* n'ayant pas de

complément ne peut être une préposition, donc il est un adverbe, et par là même il est séparable.

4° Lorsque le substantif complément ne peut être, d'après le sens, considéré comme le complément de *durch*, celui-ci, n'ayant pas de complément, ne peut être une préposition, mais un adverbe, et le verbe est séparable.

Ce ne sont que des règles pratiques, tandis que les précédentes forment des critères théoriques ; mais, parmi celles-là mêmes, la première seule forme le principe initial dont les deux suivantes ne sont que les corollaires.

Lorsque les critères théoriques semblent insuffisants pour décider, parce que les nuances sont trop délicates, les critères pratiques viennent au secours et complètent la distinction.

Il y a pourtant des cas où tous ces critères semblent insuffisants; par exemple, dans les exemples suivants :

Die Maulwürfe haben den ganzen Garten durchwühlt, les taupes ont labouré tout le champ.

Man hat alles durchgewühlt, on a fouillé partout.

Mais tout s'explique lorsqu'on constate que dans le premier exemple *durchwühlt* signifie fouiller *à travers*, tandis que dans le second il signifie *complètement*, sens abstrait dérivé du sens naturel *de part en part*. Cet exemple est tiré de la grammaire allemande d'Ollendorf qui nous a fourni la plupart des autres.

L'examen des trois autres prépositions va confirmer ou infirmer ces conclusions. L'interprétation y sera plus complexe.

Préposition : *über*.

Nous devons d'abord interpréter les exemples.

Sein feld überackern, inséparable, signifie *labourer sur*

son champ, comme s'il y avait *über sein feld ackern ;* le sens est donc bien prépositionnel, tandis que *ackern sein feld über* séparable, signifie : dépasser son champ en labourant et empiéter sur le voisin. Voici la génèse sémantique : sens adverbial, labourer son champ par dessus, au-delà ; le sens reste propre et matériel.

Sich überarbeiten, inséparable, signifie prépositionnellement *travailler sur soi, au dessus de soi, plus que soi, excessivement*, ici le sens est resté prépositionnel et c'est l'expression entière *sich über* qui a pris un sens figuré et immatériel ; on voit que ce sens peut affecter le verbe prépositionnel aussi bien que le verbe adverbial.

überfahren, inséparable, signifie passer sur en voiture, et *überfahren* séparable, passer au dessus, par conséquent, au delà.

über füllen, inséparable, a un sens qui semble être adverbial et, par conséquent, faire échec au principe énoncé, il signifie : verser trop ; *uberfülle das Fass nicht*, ne verse pas trop dans le tonneau, aussi prend-il en même temps un sens figuré, mais on pourrait dire : *fülle über den Fass nicht*, ce qui fait voir que le sens est, en réalité, prépositionnel ; il est le suivant : verse *dans* le tonneau, mais ne verse pas *sur* lui. D'autre part, *überfüllen* séparable, signifie *transvaser*, et ne peut se réduire en préposition : *fülle wein über*, transvase le vin, on ne pourrait dire *fülle über wein ; über*, signifie : au delà, dans un autre tonneau. Ce qui est curieux, c'est que, si l'on dépasse le tonneau dans le sens de la *verticale, über* est une préposition, et que si on le dépasse dans le sens de l'*horizontale,* il est un adverbe. A moins d'une analyse profonde, le cas était embarrassant.

Les verbes inséparables *über essen, über sausen, über*

fressen signifient : manger trop, boire trop, dévorer trop, et par conséquent il semble bien que le sens d'*über* soit adverbial, ce qui ne devrait pourtant avoir lieu que dans le verbe séparable ; mais il faut noter que ces mots n'ont un tel sens que quand ils sont précédés de *sich* : *sich über essen, sich über sausen, sich überfressen,* et alors on peut convertir en *über sich essen, über sich sausen, über sich fressen,* ce qui signifie boire au-dessus de soi, manger au-dessus de soi, ce qui est bien prépositionnel ; seulement la locution en bloc *sich über* prend un sens figuré ; *über* de la signification de *sur* passe à celle de *plus que*, comme l'on dirait : il est fort au-dessus de moi, au lieu de : il est fort plus que moi. Il est singulier cependant que ce sens figuré, qui est plus fréquent dans le verbe inséparable, ait éliminé le verbe séparable.

Il n'est pas besoin pour une telle interprétation que le complément soit *sich,* il en est de même s'il consiste en un autre objet : *über reiten*, séparable, signifie adverbialement : *chevaucher au-delà,* passer à cheval ; inséparable, il signifie prépositionnellement *sur ; er hat ein kind uberritten*, il a passé à cheval sur un enfant, il n'y a rien là que de très régulier ; de même *ich hatte ihn bald überritten*, signifie légitimement : j'avais bientôt chevauché sur lui, au-delà de lui, l'expression est figurée, mais reste prépositionnelle. Il est plus difficile d'expliquer l'inséparable : *ein pferd überreiten,* surmener un cheval ; cependant il s'explique ainsi : chevaucher au-dessus d'un cheval, au figuré, plus qu'un cheval : c'est le même cas que celui-ci d'*über*, suivi d'un régime et au figuré.

Il en est de même d'*überschätzen ; er über schätzt seinen garten,* il estime son jardin trop haut ; la préposition est toujours inséparable et cependant on ne pourrait dire

avec équivalence : *er schätzt über seinen garden* et en outre, *über* a le sens figuré d'*au-delà.*

Comment expliquer cette anomalie ? Elle n'est qu'apparente, le sens est : il estime au-dessus de son jardin, il estime plus que son jardin, et dans ce sens on pourrait écrire : *er schätzt uber seinen garten.* L'objet est dépassé dans le sens de la verticale matérielle ou intellectuelle, comme dans *über füllen.*

Le verbe *übertragen* a un sens très remarquable ; séparable, il signifie : transporter, porter de l'autre côté, par conséquent, au figuré, traduire, endosser ; *über* signifie : au-delà dans le sens de l'horizontale : *Ich trage einen wechsel an einem andern über ;* j'endosse une lettre de change. Inséparable, il signifie *trop*, conformément à ce que nous avons déjà vu, c'est-à-dire *au-dessus, au-delà* dans le sens de la verticale, *dieser birnbaum hat sich übertragen,* ce poirier est trop chargé de fruits, mais il a aussi d'autres sens figurés qui se rapprochent beaucoup de ceux du même verbe séparable : *ich übertrage das eigenthum auf meinen Sohn,* je transfère la propriété à mon fils, mais cela signifie proprement : sur la tête de mon fils, tandis que l'endossement de la lettre de change signifie entre les mains de ; le mouvement est vertical dans un cas, horizontal dans l'autre ; le mouvement vertical répond bien à la préposition *sur,* tandis que le mouvement horizontal est adverbial et signifie *plus loin, au-delà.*

Ubertreten, séparable, signifie : mettre le pied par dessus, au-delà ; *zu einem übertreten,* passer au parti de quelqu'un ; *das pferd ist übergetreten,* le cheval a passé (la jambe par dessus le trait) d'où un double sens, propre et figuré. Le même inséparable n'a plus que le sens figuré, mais ce sens figuré dérive du sens prépositionnel. *Ich*

übertrete ein gesetz, j'enfreins une loi, ce qui signifie proprement : je marche sur une loi, je la foule aux pieds. De nouveau, distinction entre le vertical et l'horizontal.

De même, *über gehen*, séparable, signifie : aller au-delà, passer, déménager, tandis qu'inséparable il signifie : couvrir, revêtir : *einen sessel mit leder überziehen,* garnir un siège de cuir : on pourrait dire : *ziehen über einen sessel mit leder.*

Uberbauen, inséparable, signifie bâtir sur, surbâtir, le sens est bien prépositionnnel *er hat das untere stock überbaut,* il a ajouté un étage sur celui d'en bas ; on pourrait, en effet, dire aussi bien *er hat über das untere stock baut ;* de même, mais alors avec le sens figuré de *trop : sich über bauen,* bâtir au-dessus de soi, plus que soi, plus qu'on ne peut ; se ruiner en bâtissant. Au contraire, séparable, il signifie adverbialement : bâtir au-delà dans le sens horizontal, faire des saillies : *der Nachbar hat die ober stockwerke übergebaut*, le voisin a donné de la saillie aux étages supérieurs.

Ubereilen, toujours inséparable, a le sens figuré de devancer ; le sens prépositionnel est à l'origine celui de : *au-dessus de, plus que.*

Uber, inséparable, ayant acquis le sens figuré de : *plus que, trop pour, trop*, cela explique bien des exemples *überfordern,* surfaire ; *über füttern,* donner trop à manger, *überhäufen,* accabler, *überreifen,* devenir trop mûr, *übersteigen,* surhausser, *übertreiben,* surmener, *übervortheilen*, léser, *überzahlen,* surpayer, *überzählen,* compter trop, compter deux fois, *überkaufen*, suracheter, *überreifen,* trop mûrir.

Uber, inséparable, ayant acquis le sens figuré de *plus qu'un autre*, explique les cas suivants : *überbieten*, enché-

rir sur quelqu'un ; *übereilen* devancer en se hâtant, *überfliegen*, dépasser au vol, *überholen*, devancer, *überlangen*, dépasser, *überleben*, survivre, *überschreien*, crier plus haut qu'un autre, *überwiegen*, peser davantage.

Ubergeben est toujours inséparable, il signifie : livrer, *Ich übergab Ihm das geld*, je lui livrai l'argent ; on peut tourner *Ich gab das Geld über Ihm.*

Uberheben, toujours inséparable, a deux sens figurés ; le premier est *trop*, *sich seiner geburt überheben*, s'enorgueillir de sa naissance, nous l'avons déjà rencontré ; l'autre signifie : *épargner, dispenser ; überheben sie mich dieser mühe*, épargnez moi cette peine, mais le sens prépositionnel originaire et propre est évident, *élevez moi au dessus de cette peine, soulevez le fardeau qui me touche.*

Il en est de même de *überlassen*, toujours inséparable, mais toujours pris au figuré, il signifie *remettre, céder ;* on peut tourner *Ich lasse die waare über Ihnen*, je laisse la marchandise sur vous.

Uberlernen, toujours inséparable, présente un sens très curieux ; il signifie d'abord apprendre plus vite qu'un autre, puis répéter une leçon ; dans ce cas, *Ich habe meine Lection uberlernt*, signifie : j'ai appris sur ma leçon.

Uberliefern, toujours inséparable, signifie : délivrer, remettre. *Ich habe dem kaufmanne die Waare überliefert*, il semble qu'il y ait un mouvement horizontal, et que le verbe devrait être séparable ; mais il est vertical, on dépose la propriété de la marchandise sur la tête du marchand, le sens est : j'ai livré la marchandise sur le marchand, il est par conséquent nettement prépositionnel.

Uberlegen, inséparable, a un sens propre et un sens figuré ; le sens propre et nettement prépositionnel est couvrir : *überlegen den tisch mit schriften*, couvrir la table

d'écrits ; au figuré, il signifie : surcharger, *einen mit Arbeit überlegen*, surcharger quelqu'un de travail, dans ce cas *über* prend le sens de *trop* que nous avons rencontré. Enfin *uberlegen* signifie réfléchir : *ich habe die sache wohl überlegt*, j'ai mis bien (mon esprit) sur la chose. On voit comment le sens figuré se produit peu à peu. Mais à côté se trouve *überlegen*, séparable, qui signifie : mettre sur, appliquer, *ein pflaster über die wunde überlegen*, appliquer une emplâtre. Il semble d'abord que les deux sens propres de l'inséparable et du séparable se confondent ; il n'en est rien. D'abord, le second a un sens adverbial, puisqu'*über* se trouve répété, puis le premier n'est employé que dans le sens de *totalement* : mettre sur totalement, couvrir.

Ubernachten est toujours séparable et signifie : passer la nuit ; *über* est adverbial, car il n'a pas de régime, mais son sens figuré est spécial : *über* du sens de *sur* passe d'abord à celui de *pendant* (il est pendant la nuit).

Ubernehmen, toujours inséparable, signifie ; *prendre possession de*, puis *entreprendre*, enfin *prendre trop*, *surfaire*. Laissons ce dernier sens qui nous est connu ; le sens figuré essentiel est : *prendre charge de*, *mettre sur soi*. Le sens est prépositionnel, mais il faut signaler ici une particularité, le complément de la préposition est sous-entendu, c'est *sich*, soi-même, le pronom réfléchi ; *er hat den oberbefehl übernommen*, il a pris le commandement, pour *er hat den oberbefehl über sich genommen*.

Ces exemples suffisent pour établir les points suivants : *Uber* séparable n'a guère que le sens propre, il signifie le transport d'un lieu à un autre en passant par dessus les limites du premier, ou même simplement le passage par dessus celles-ci, et aussi, même sans mouvement, le pas-

sage d'un état à un autre, la transformation : *in verwesung übergehen*, tomber en pourriture ; dans tous ces cas, il y a un passage par dessus dans le sens horizontal. *Uber* inséparable, au contraire, ne signifie pas *dessus* avec mouvement de passage horizontal, mais *sur* dans le sens vertical. Seulement, tout en maintenant cette situation, le sens et la position de *sur* peut s'élever de plus en plus : de là les sens figurés successifs de *plus haut que, plus que, plus que soi-même*, c'est-à-dire *trop*, une foule de sens figurés.

Il est remarquable que souvent *über* est seulement inséparable. Pourquoi ? C'est que l'action dont il s'agit n'a pas lieu par dessus les limites de tel objet, c'est le sens le plus rare, et d'ailleurs il n'engendre pas de sens figuré. Au contraire, la superposition simple est fréquente ; fréquent aussi le sens figuré de *plus que, plus haut que, trop.*

Préposition *unter, sous.*

Les verbes composés avec *unter* sont beaucoup moins nombreux, mais les déviations de sens sont plus fréquentes, les sens figurés plus hardis, la limite sémantique entre le séparable et l'inséparable moins certaine. En outre, souvent le verbe est seulement séparable, ou seulement inséparable, ce qui efface la netteté de l'antithèse.

Unterlaufen, inséparable, signifie : faire courir un objet sous ; *einem den degen unterlaufen*, faire une passe sur quelqu'un, faire courir l'épée sous quelqu'un, on pourrait tourner par : *unter einem den degen laufen ;* séparable, il signifie passer parmi, au milieu, au dessous ; *es ist ein irrthum mit untergelaufen*, il s'est glissé une erreur au milieu, le sens est nettement adverbial.

De même, *unterscheiden*, toujours inséparable, a le sens

prépositionnel : *die farbe unterscheidet gold and silber,* la couleur décide entre (distingue) l'or et l'argent, on pourrait dire *die farbe scheidet unter gold und silber.*

De même, *unterschreiben*, toujours inséparable et signifiant souscrire : *eine einladung unterschreiben* pour *unter eine einladung schreiben.*

De même aussi, les verbes inséparables *untersuchen* examiner, chercher sous ; *unterwachsen,* croître sous ; *unterwerfen* assujettir, se mettre sous (*sich einer fremden gewalt unterwerfen*) ; *unterwühlen,* fouiller sous ; *unterzeichnen*, signer sous, souscrire à ; *unterstreichen*, souligner, marquer une ligne sous (*ich unterstreiche dieses wort ; sich unterreden,* s'entretenir avec ; *untergeben,* confier ; *unterhöhlen,* creuser sous, miner (*eine festung unterhöhlen*) ont bien le sens prépositionnel. Il est seulement à remarquer que *unter* préposition n'a pas seulement le sens de *sous*, mais aussi celui de *entre*, comme dans *unterreden ;* l'oubli de cette particularité pourrait empêcher de comprendre certains verbes composés.

Par contre, les verbes séparables, *unterstellen.* mettre au dessous, *untertauchen,* plonger, *untertunken,* tremper, ont bien un sens nettement adverbial qui se révèle par ce fait que la préposition contenue dans le verbe n'a pas de complément, par exemple : *untertauchen*, plonger en bas.

Mais il y a beaucoup de cas qui semblent être anomaliques quant au sens prépositionnel ou adverbial, et, cette anomalie se complique par des sens figurés assez éloignés.

Unterbleiben, toujours inséparable, signifie : ne pas avoir lieu, *die arbeit ist eine zeit lang unterblieben,* le travail a discontinué pendant quelque temps ; si *unter* avait le sens de *dessous*, il y aurait anomalie, car la préposition n'aurait

pas de complément direct, mais il en est autrement avec celui de *sous, pendant* ; on pourrait dire *die arbeit ist unter eine zeitlang geblieben.*

Unterbrechen, toujours inséparable, signifie : interrompre, *er unterbricht mich in meiner arbeit* ; il m'interrompt dans mon travail ; *mich* semble le complément de *bricht* et alors *unter* deviendrait adverbial ; il n'en est rien, on pourrait tourner : *er bricht unter mich*, il brise sous moi.

Unterbreiten toujours séparable, signifie : étendre dessous, *man breite Ihm ein tuch unter*, qu'on étende un drap sous lui ; ici le sens semble nettement prépositionnel, car on pourrait dire : *man breite unter ihm ein tuch* ; alors le verbe devrait être inséparable. Mais c'est que le sens peut toujours, par une volonté de l'esprit, être pris adverbialement : qu'on lui infrapose un drap.

En sens inverse, une plus définitive anomalie semble régner pour *unterdrücken*, inséparable, opprimer, supprimer, qui semble signifier adverbialement *au dessous* et non *sous*, et où il n'y a pas de complément exprimé : *einen unterdrücken*, opprimer quelqu'un ; *ein buch unterdrücken*, supprimer un livre, ce qu'on ne pourrait tourner en *unter einen drücken, unter ein buch drücken*, mais ici l'exception n'est qu'apparente, il faut considérer que le pronom *sich* est sous-entendu *einen sich unter drücken, einen buch unter sich drücken.*

Unterfangen, toujours inséparable, a toujours aussi un sens figuré, il signifie *entreprendre*, mais il est alors suivi de *mich, dich, sich,* suivant les personnes, *unterfange dich nicht,* n'entreprends pas de. Ici l'explication est facile ; le sens est : prendre *sous* soi, comme on dit en français prendre *sur* soi ; on pourrait tourner *fange unter dich nicht,* on devrait donc aboutir à un verbe inséparable.

La règle se vérifie aussi dans *untergeben*, confier à, inséparable. Elle l'est aussi dans le sens inverse, dans le verbe séparable *untergehen*, couler à fond. Il en est de même pour *unterhalten*. Séparé, il signifie : tenir dessous, *halte die hände unter*, tiens les mains dessous, par dessous. Inséparable, il a un sens figuré et signifie : entretenir, soutenir. L'image est la même qu'en français. Il semble que la préposition ait ici un sens adverbial, ce qui serait une anomalie, mais, en réalité, il y a un complément sous-entendu *sich*.

Une anomalie semble encore exister dans *unterjochen*, toujours inséparable, *seine leidenchaften unterjochen*, assujettir ses passions, l'explication est le même, l'expression *unterjochen* se décompose de telle sorte que *unter* gouverne *sich* sous-entendu.

Unter lassen séparable signifie : laisser venir au dessous, et par conséquent a un sens adverbial ; inséparable, il signifie omettre, *eine gewohnheit unterlassen*, abandonner une coutume, le sens est figuré, mais semble adverbial aussi, il y aurait là une nouvelle anomalie, mais on doit sous-entendre le mot *sich*, alors tout s'explique : *eine gewohnheit unter sich lassen ;* de même pour *unterjochen*, *seine leidenschaften unter sich jochen.*

Unterreden, toujours inséparable, ne s'emploie qu'avec *mich, dich, sich,* et ceux-ci sont les compléments de *unter* qui devient ainsi prépositionnel ; *sich mit einem unterreden* s'entretenir avec quelqu'un, en réalité, *unter sich mit einem reden ; sich* ayant le sens réciproque et non pas seulement réfléchi et *unter* le sens de *entre.*

Unternehmen, toujours inséparable, signifie au sens figuré *entreprendre*, il faut pour l'explication sous entendre *sich, mich, dich*, compléments de *unter : Ich unternehme*

diese arbeit, pour *Ich mich unternehme diese arbeit*, pour *Ich unter mich nehme diese arbeit*, je prends ce travail sous moi.

Unterrichten, toujours inséparable, signifie instruire : *wer unterrichtet Sie in diese wissenscheft ? Unter* a un sens prépositionnel, il a pour complément *Sich ; wer richtet Sie unter sich in diese wissenschaft ?*

Untersagen, toujours inséparable, signifie interdire : *einem etwas untersagen*, pour *unter sich einem etwas sagen*, dire sous soi quelqu'un quelque chose. *Interdicere* a le même sens ; dire pour interrompre l'action ou l'intention.

Unterstehen, séparable, signifie être dessous, être à couvert, le sens est donc bien adverbial ; *unterstehen* inséparable n'a qu'un sens figuré : avoir l'audace de, mais il faut ajouter *mich, dich, sich ; ich unterstehe mich nicht ihm zusagen*, je n'ose le lui dire ; dès lors le sens propre prépositionnel s'explique ; je ne mets pas cela sous moi, comme on dirait en français : Je ne mets pas, je ne prends pas cela sur moi.

Unterweisen, enseigner, toujours inséparable, s'explique prépositionnellement ; *einen in eine Kunst unterweisen*, enseigner un art à quelqu'un, conduire sous soi un autre vers un art.

Unterzeichen, inséparable toujours, signifie : soussigner : *einen Vertrag unterzeichnen*, souscrire à un contrat ; on peut tourner *zeichnen unter einen Vertrag*, le procédé est donc régulier ; mais l'explication de cette locution, *auf ein buch unterzeichnen* est plus difficile, *unter* n'a pas de complément et semble, par conséquent, adverbial, mais c'est que l'on sous entend *eine schrift* ou une locution équivalente.

L'examen des composés verbaux de *unter* aboutit donc

après explications à la même conséquence ; séparable, la préposition a un sens adverbial ; inséparable, elle a un sens prépositionnel. Ces anomalies apparentes s'expliquent. Séparable, *unter* signifie dessous, par dessous, il n'a pas de complément ; il surdétermine. Il prend quelquefois, mais rarement, une expression figurée, par exemple, dans *untergehen*, couler à fond, périr, *unterschlagen* supplanter. Inséparable, il parait quelquefois avoir le sens adverbial, au lieu du sens prépositionnel, mais ce n'est qu'une apparence. En effet, il a un objet réfléchi exprimé *mich*, *dich*, *sich* qu'il gouverne, ou le même objet, mais sous-entendu, ou enfin un objet non réfléchi, sous-entendu aussi. Souvent il prend alors un sens figuré : *unterstehen*, oser ; *unterlassen*, omettre ; *unterfangen*, entreprendre ; mais en ramenant le sens figuré au sens propre, il apparait nettement prépositionnel. Il n'a pas de sens figuré opposé directement à *über* qui signifie *trop*, jamais il ne signifie *trop peu*, ou *moins que*.

(A continuer.) RAOUL DE LA GRASSERIE.

SADJARAH MALAYOU.

XXIXe Récit.

L'auteur de l'histoire rapporte que *Sultan Mohammed*, roi de *Pâhang*, mort très âgé, avait laissé trois fils : l'aîné *Sultan Abdel Djemil*, le second nommé *Radja Modafer*, et le troisième nommé *Radja Ahmed*. Le Prince royal *Sultan Abdel Djemil* remplaça son père sur le trône. Il épousa la sœur du *Sultan Mahmoud Châh* et engendra un fils nommé *Radja Mansour* qui était extrêmement beau. Dans ce temps-là le bandahara de *Pâhang*, titré *Sri Amar Bangsa Diradja*, avait une fille nommée *Toun Tedja Ratna Benggala*. Elle était d'une très grande beauté, et à cette époque personne ne pouvait lui être comparée dans le pays de *Pâhang*, tant sa grâce était séduisante. Quand elle décortiquait du poivre blanc avec ses dents, elle fendait la cosse juste en deux. Sa personne était charmante, et *Sultan Abd el Djemil* voulut l'épouser. Le bandahara de *Pâhang* y consentit, mais il voulut attendre jusqu'à la prochaine mousson. Le *Sultan Abd el Djemil* ordonna à *Sri Wangsa Diradja* d'aller à *Malaka* porter son hommage au roi, et lui donner connaissance de la mort du Sultan son père.

La lettre fut portée en grande pompe au prahou et *Sri Wangsa Diradja* partit pour *Malaka*. Après quelque temps de navigation, il arriva à *Malaka*. Alors le *Sultan Mah-*

moud se rendit au baleirong et ordonna qu'on reçût la lettre selon l'ancienne coutume. La lettre arriva au baleirong, et il en fut donné lecture ; elle était ainsi conçue : « Avec le plus profond respect je fais parvenir aux pieds de Sa Majesté, la nouvelle que mon royal père est retourné vers le séjour éternel ». Pendant sept jours on n'entendit plus le son du *noubat ;* au bout de ce temps ordre fut donné à *Sri Déwa Radja* de porter les bougies et les parfums et de proclamer roi *Abd el Djemil*, au son du *noubat*, car cet honneur ne lui avait pas encore été fait. Le *Sultan Mahmoud* gratifia *Sri Déwa Radja* et *Sri Wangsa Diradja* d'un vêtement d'honneur. Ils portèrent en grande pompe la lettre au prahou et partirent ensemble pour *Pâhang*. A la nouvelle de leur arrivée à *Pâhang*, le *Sultan Abd el Djemil* fut très content, et promptement il ordonna qu'on reçût la lettre selon la coutume des anciens temps. A son arrivée au baleirong, il en fut donné lecture. Elle était ainsi conçue : « Salut et bons souhaits du jeune frère à son frère aîné. Réfléchissez et faites bien attention que ce qui nous arrive est conforme au jugement de Dieu, et que nous n'avons aucun moyen de l'éviter. Le jeune frère a ordonné à son serviteur l'orangkaya *Sri Déwa Radja* de faire proclamer roi son frère aîné. » *Sultan Abd el Djemil* fut très content en entendant la teneur de cette lettre. On commença alors la célébration des fêtes de la proclamation, qui durèrent pendant sept jours et sept nuits. *Sultan Abd el Djemil* fut proclamé roi au son du tambour par *Sri Déwa Radja*. Après quoi, celui-ci demanda permission de prendre congé pour revenir à *Malaka*. Mais le *Sultan Abd el Djemil* lui dit : « Attendez encore, Nous allons partir pour chasser les éléphants au lacet, car voici la saison où les éléphants descendent, et nos gens sont très

joyeux de faire cette chasse aux éléphants. » *Sri Déwa Radja* répondit, en s'inclinant : « Monseigneur, si c'est une grâce de Votre Majesté, je vous demanderai de nouveau la permission de m'en retourner. Si je ne partais pas pendant cette lune, le vent venant à descendre, je demeurerais en retard ici, et votre jeune frère serait irrité contre moi. Et pourtant je désirerais de tout mon cœur voir cette chasse aux éléphants. Ne pourrait-on pas lâcher un éléphant domestique dans le pays ? » Le Sultan de *Pâhang* dit : « Cela pourrait peut-être se faire. » Le Prince alors manda les chasseurs du pays de *Pâhang* habiles dans cette chasse. Tous étant venus, il leur dit ce que demandait *Sri Déwa Radja*. Les chasseurs déclarèrent : « Puisque nous pouvons prendre au lacet un éléphant sauvage, assurément nous prendrons bien un éléphant apprivoisé. » *Sri Déwa Radja* dit : « Essayez de lancer le lacet, je voudrais bien le voir ! » Le *Sultan Abd el Djemil* ordonna de lâcher un éléphant apprivoisé. Il ne tarda pas à être entouré de plusieurs éléphants sauvages. Alors les chasseurs habiles à prendre au lacet les éléphants sauvages, lancèrent le lacet de la même manière au pied de l'éléphant qu'on avait lâché, mais ils ne l'atteignirent pas ; ils atteignirent un éléphant sauvage au pied et au cou. Tous les chasseurs furent grandement étonnés, et ils dirent au *Sultan Abd el Djemil* : « Monseigneur, nous ne pouvons pas lancer le lacet en présence de *Sri Déwa Radja*, car cet orangkaya connaît à fond les éléphants. » Le Sultan en fut confusionné et rentra dans son palais, et tous ceux qui étaient présents s'en retournèrent chacun chez soi.

Le lendemain de ce jour, *Sultan Abd el Djemil* ordonna qu'on frottât d'huile et qu'on rendît très lisse et très

glissant son éléphant nommé *Gompal*, avec défense de le toucher ensuite. Cet éléphant *Gompal* avait la croupe extrêmement inclinée, de telle sorte que deux hommes seulement pouvaient se tenir dessus. S'il y avait trois hommes, nécessairement deux d'entre eux tombaient, à moins qu'il n'y eût un hauda, dans ce cas là ils pouvaient s'y tenir. *Sultan Abd el Djemil* monta sur *Gompal*, puis s'achemina vers la maison de *Sri Déwa Radja*. Les gens donnèrent connaissance de l'arrivée du Souverain de *Pâhang*. Alors *Sri Déwa Radja* descendit et se tint debout à terre. *Sultan Abd el Djemil* lui dit : « Où est votre fils ? Allons, je veux le prendre sur mon éléphant. » *Sri Déwa Radja* pensa en lui-même : « Monseigneur a dans son cœur le désir de faire périr mon fils ! » L'éléphant qui avait la croupe ainsi inclinée, fut de nouveau frotté avec de l'huile. *Sri Déwa Radja* alors appelant son fils cria : « *Omar, Omar,* viens ici ! Le Sultan veut t'emmener sur son éléphant ! » *Toun Omar* vint promptement, *Sri Déwa Radja* lui parlant bas, lui donna ses instructions. Le *Sultan Abd el Djemil* fit plier les genoux à son éléphant et *Toun Omar* monta sur la croupe. L'éléphant se redressa et marcha vers *Ayer Hitam*. Le Sultan s'avançait dans des ravins profonds et glissants, montants et descendants, et dans l'intention de faire tomber *Toun Omar*. Mais quand *Toun Omar* sentait qu'il était sur le point de tomber en glissant, vite il se hissait en remontant vers les reins. Alors l'éléphant, bien que poussé par le roi de *Pâhang*, ne marchait plus ; contre les excitations de son guide il raidissait ses jambes de devant, et ses jambes de derrière ne bougeaient plus. *Toun Omar* se sentit bien assis et fut ainsi délivré. Alors l'éléphant se remit en marche, deux ou trois fois de même. Le *Sultan Abd el*

Djemil, extrêmement étonné, rentra dans son palais.

Après cela *Sri Déwa Radja* demanda la permission de s'en retourner à *Malaka*. Le *Sultan Abd el Djemil* répondit une lettre et donna un vêtement d'honneur à *Sri Déwa Radja*. La lettre fut portée en grande pompe au prahou, et *Sri Déwa Radja* revint à *Malaka*. A son arrivée à *Malaka*, la lettre fut portée en grande pompe dans le palais, et alors il en fut donné lecture. Le *Sultan Mahmoud* fut très satisfait en entendant la teneur de cette lettre, et la manière dont s'était comporté *Sri Déwa Radja* pendant le temps qu'il était resté à *Pâhang*. Le Prince lui en fit beaucoup d'éloges et le gratifia de superbes vêtements d'honneur. Ensuite il le questionna sur la beauté de *Toun Tedja*, fille du bandahara de *Pâhang* ; il apprit de lui qu'elle n'avait pas sa pareille dans ce temps-là, mais qu'elle était déjà fiancée avec le roi de *Pâhang*, et que le mariage se ferait prochainement. Le *Sultan Mahmoud*, en entendant l'information de *Sri Déwa Radja* ressentit un violent désir pour la fille du bandahara de *Pâhang*. Il dit : « A celui-là, quel qu'il soit, qui m'amènera *Toun Tedja*, Nous lui accorderons tout ce qu'il voudra, fût-ce même une portion de Notre royaume. Et s'il s'était rendu coupable d'un crime punissable de mort, Nous ne le condamnerions pas à mort. »

Dans ce moment-là *Hang Nadim* se trouvait au bas de la salle d'audience, il entendit ces paroles et il dit dans son cœur : « Il faut que je parte pour *Pâhang*. Il me sera facile de trouver *Toun Tedja* et, pour effacer ma faute, je l'amènerai aux pieds de Sa Majesté. » Ayant ainsi pensé, *Hang Nadim* partit, prenant passage à bord d'une felouque qui allait à *Pâhang*. Arrivé à *Pâhang*, *Hang Nadim* se lia d'amitié avec un nakhoda de *Tchampa*,

nommé *Saïd Ahmed*. Ils devinrent grands amis et *Hang Nadim*, un jour, dit au nakhoda *Saïd Ahmed* : « Est-il bien vrai que *Toun Tedja*, la fille du bandahara de *Pâhang* soit de beauté si remarquable ? J'aurais grand désir de la voir. » C'est parfaitement vrai, répondit le nakhoda *Saïd Ahmed*, mais elle est fiancée avec le Souverain de *Pâhang* ; quel moyen aurez-vous de la voir ? Car la fille d'un Grand, non seulement ne peut être regardée par les hommes, mais le Soleil et la Lune même ne la voient pas. » *Hang Nadim* dit dans son cœur : « Par quel moyen, pourrai-je la trouver ? » Il se parlait ainsi, lorsqu'une vieille parfumeuse vint à passer. *Hang Nadim* l'appela et la fit entrer dans sa maison. Il se fit parfumer par elle, puis il lui dit : « Qui êtes-vous ma vénérable ? » Elle répondit : « Je suis la servante du datou bandahara. » — « Est-ce que, reprit *Hang Nadim*, ma vénérable entre parfois dans la maison du datou bandahara ? » — « Je suis habituée à entrer dans la maison du datou bandahara, d'autant plus que sa fille qui se nomme *Toun Tedja* est accoutumée à se faire parfumer par moi. » Et, dit *Hang Nadim*, est-il bien vrai que *Toun Tedja* soit parfaitement belle ? » « C'est bien vrai, répondit-elle, dans le royaume de *Pâhang* elle n'a pas son égale ; c'est moi qui sers généralement les maisons des Grands, et certes de toutes les filles des Grands, il n'y en a pas une qui puisse être comparée à *Entchi Tedja*. Elle est fiancée au Souverain et elle va se marier à la saison prochaine. » *Hang Nadim* lui demanda : « Ma vénérable, pouvez-vous me garder un secret ? » — « S'il plaît à Dieu, certainement j'en suis capable, car j'ai l'habitude d'être chargée de messages. » *Hang Nadim* donna à la parfumeuse de l'or, des kaïn et des badjou en

très grande quantité. Après avoir regardé toutes ces richesses, son cœur fut captivé et la parfumeuse s'engagea à garder le secret de *Hang Nadim*. Celui-ci dit alors : « Si cela se peut faire, il faut que par quelque artifice la vénérable m'amène *Toun Tedja*, pour que je la présente au roi de *Malaka*. » Puis il donna à la parfumeuse un onguent pour exciter l'amour. Elle entra dans l'enceinte du bandahara, et elle se mit à crier : « Qui veut être parfumée ? Voici la parfumeuse ! » *Toun Tedja* dit à ses dâyang : « Appelez la parfumeuse, je veux qu'elle me parfume. » Et la parfumeuse entra dans la maison du bandahara pour parfumer *Toun Tedja*. Quand elle eût vu que les gens s'étaient retirés à l'écart, la parfumeuse dit à *Toun Tedja* : « C'est grand pitié pour moi de voir une beauté si parfaite que vous, épouser notre radja ! Si c'était un grand Roi, pour vous ne serait-ce pas bien ? » *Toun Tedja* dit : « Quel roi y a-t-il plus grand que le roi de *Pâhang* ? » La parfumeuse répondit : « Le roi de *Malaka* est un roi plus grand que le roi de *Pâhang*, et en outre il est beau ! » — « Mais, dit *Toun Tedja*, mon pays est plus beau que les pays étrangers. » Alors la parfumeuse frotta le corps de *Toun Tedja* avec la préparation donnée par *Hang Nadim*. En même temps elle la cajolait avec de douces et tendres paroles, subtiles et caressantes. Elle ajouta : « Il y a ici maintenant un serviteur du roi de *Malaka*, nommé *Hang Nadim*. Le Prince lui a donné l'ordre de vous enlever, dans la pensée que le Souverain de *Pâhang* ne consentirait pas à vous donner. C'est pour cela qu'il a ordonné à *Hang Nadim* de vous enlever par ruse. Si vous vous laissez emmener à *Malaka*, nécessairement vous deviendrez l'épouse du Roi de *Malaka*, car ce Prince n'a pas d'épouse. C'est vous qui allez deve-

nir la Reine de *Malaka !* Si vous épousez le roi de *Pâhang*, vous serez la co-épouse avec la reine actuelle, tandis que si vous devenez l'épouse du roi de *Malaka,* immédiatement vous recevrez l'hommage de la reine de *Pâhang.* » *Toun Tedja* entendit avec plaisir les paroles de la vieille parfumeuse. C'est pour cela que les vieillards ne permettent pas à leurs dépendants de recourir aux services des parfumeuses. Comme le dit un poète arabe : « gardez-vous de vous fier à une vieille femme et de lui permettre d'entrer dans votre maison ; on ne se fie pas au tigre et on ne le laisse pas pénétrer au milieu d'un troupeau de chèvres. » *Toun Tedja* dit : « Peut-être ne serai-je pas présentée au Roi de Malaka ; je crains que *Hang Nadim* ne me prenne pour sa femme. »

La parfumeuse ayant vu que *Toun Tedja* paraissait consentir, s'en alla promptement en donner connaissance à *Hang Nadim.* Toutes les paroles de *Toun Tedja* lui furent rapportées, et *Hang Nadim* s'écria :

« *Toun Tedja Ratna Benggala,*
Habile à fendre le poivre blanc,
Si vous manquez de confiance,
Je jure par la parole de Dieu ! »

Alors la parfumeuse s'en retourna auprès de *Toun Tedja* et lui répéta toutes les paroles de *Hang Nadim. Toun Tedja* lui dit : « Puisqu'il en est ainsi, je consens ! » La parfumeuse fut joyeuse d'entendre ces paroles de *Toun Tedja.* Alors *Hang Nadim* s'en alla trouver le nakhoda *Saïd Ahmed* et lui posa cette question : « Avez-vous de l'amitié pour moi ? » Le nakhoda *Saïd Ahmed* répondit : « Comment, si j'ai de l'amitié pour vous ? Si, pour vous servir dans une affaire, il faut donner son dernier souffle de vie, je serai avec vous ! » Alors *Hang Nadim* lui raconta

toutes les circonstances de l'entreprise dont il était convenu avec *Toun Tedja*. « Puisque vous m'aimez, dit *Hang Nadim*, il faut que vous enleviez les bannes de votre prahou, et que vous m'attendiez au kouâla de *Pâhang*. S'il plaît à Dieu le Très-Haut, au point du jour je descendrai la rivière pour vous trouver, puis nous irons à *Malaka*, s'il plaît à Dieu ! Quand nous serons arrivés à *Malaka*, Sa Majesté vous confèrera le titre de Grand. » Le nakhoda *Saïd Ahmed* dit : « C'est bien ! »

Alors il rassembla promptement ses gens qui ôtèrent les bannes, car on était vers le milieu du jour, et c'est à cette heure là qu'on les sort. Tous les préparatifs du nakhoda *Saïd Ahmed* étant terminés, il descendit vers le kouâla de *Pahang* jusqu'à *Louar Alângan*, et là il s'arrêta.

Quand la nuit fut venue, *Hang Nadim* appela la parfumeuse et lui ordonna de distribuer de l'or aux gardiens de la porte. Ceux-ci furent fidèles à *Hang Nadim*. Aux approches du point du jour, au moment où les gens se livrent au sommeil, la parfumeuse amena *Toun Tedja* dehors et les gardiens ouvrirent la porte. *Hang Nadim* était là, qui attendait ; le prahou était tout prêt au débarcadère. *Toun Tedja* sortit accompagnée de la parfumeuse qui marchait devant elle. *Hang Nadim* présenta sa main, enveloppée d'une étoffe, à *Toun Tedja*, qui, ainsi conduite, monta à bord du prahou. Ensuite il descendit la rivière en pagayant. Or, sur la rivière de *Pahang*, il y avait trois barrières. *Hang Nadim* avait rempli de sable les manches de son badjou, et il le répandait dans l'eau, en faisant un bruit semblable à celui des gens qui pêchent au filet. Il demanda au gardien de la première barrière de lui ouvrir. Après avoir entendu l'appel de ces pêcheurs au filet, le gardien de la barrière ouvrit. Cette barrière, une fois

ouverte, *Hang Nadim* poursuivit jusqu'à la seconde ; celle-ci fut ouverte de même. A la troisième, il passa également. Alors *Hang Nadim* fit force de rames et arriva jusqu'à la jonque de *Saïd Ahmed*. Il monta à bord, et comme un vent favorable soufflait, le nakhoda *Saïd Ahmed* ordonna de lever l'ancre et fit voile vers *Malaka*.

Quand le jour fut levé, les nourrices et suivantes de *Toun Tedja* vinrent pour la trouver ; elles virent qu'elle n'était pas dans sa chambre à coucher, elles la cherchèrent aux lieux d'aisance, s'imaginant qu'elle était allée lâcher de l'eau, mais elle n'y était pas. Elles allèrent à la salle de bains, elle n'y était pas non plus. Elles partirent alors pour en donner connaissance au bandahara de *Pahang*, et lui dirent : « Votre enfant a disparu, nous ne savons pas où elle est allée ; personne de nous ne le sait. » Ordre fut donné de chercher partout, de tous côtés. On n'apprit aucune nouvelle, et les lamentations de gens en pleurs retentirent dans la maison du bandahara. Le *Sultan Abd el Djemil* en apprenant que *Toun Tedja* avait disparu, fut frappé de surprise et de chagrin. Il ordonna qu'on fît des recherches de tous côtés, mais elles demeurèrent sans résultat.

Vint un homme du Kouâla, qui déclara qu'au point du jour il avait rencontré *Hang Nadim* qui conduisait une femme voilée, et l'avait fait monter sur la jonque de *Saïd Ahmed*, et que ce dernier venait de mettre à la voile pour *Malaka*. Le *Sultan Abd el Djemil* en entendant les paroles de cet homme fut rempli de fureur de ce que *Toun Tedja* était emmenée par *Hang Nadim* ; il ordonna qu'on préparât au plus vite des prahou, et qu'on poursuivît immédiatement *Hang Nadim*. Dix prahou furent équipés, et le *Sultan Abd el Djemil* lui-même partit à la poursuite de

Hang Nadim. Tous les houloubalang de *Pâhang*, chacun sur son prahou, partirent précipitamment et arrivèrent à *Poulo Kebon*. Là, on rencontra la jonque de *Saïd Ahmed*. Les gens de *Pâhang* l'attaquèrent avec fureur, leurs armes semblaient lancer des éclairs. Un des prahou des houloubalang de *Pâhang* s'approcha pour accrocher la jonque, mais *Hang Nadim* décocha une flèche, et l'homme qui tenait le grappin fut atteint et tué. Son prahou s'éloigna. Un autre prahou s'avança, il eut le même sort ; après celui-là deux ou trois autres furent traités de même façon. Alors plus un seul houloubalang de *Pâhang* n'osa s'avancer. A cette vue le *Sultan Abd el Djemil* donna l'ordre de faire avancer la barque sur laquelle il était monté. Quand il fut proche, *Hang Nadim* lança vivement une flèche-barbelée, le sommet du parasol du roi de *Pâhang* fut frappé et fendu en deux. *Hang Nadim* s'écria : « Eh ! gens de *Pâhang* ! vous voyez que je sais lancer la flèche ; si je voulais vous combattre tous, l'un après l'autre, je pourrais vous extraire la prunelle des yeux ! » Les gens de *Pâhang* eurent peur en voyant avec quelle justesse *Hang Nadim* lançait ses flèches ; et en effet il était extrêmement habile, puisqu'avec une flèche il pouvait fendre en deux une tige de bois.

Après que les houloubalang de *Pâhang* eurent vu que la barque du roi s'était approchée du prahou de *Hang Nadim*, alors ils s'avancèrent en masse serrée, leurs bâtiments comme enchevêtrés les uns dans les autres. Cependant pas un seul de leurs prahou n'osait assaillir la jonque, par peur des flèches de *Hang Nadim* qui tombaient comme les traits de la foudre. S'il atteignait un homme portant un bouclier de peau de buffle, il le perçait lui et son bouclier ; s'il atteignait un homme armé d'une

rondache, il le perçait lui et sa rondache ; s'il atteignait un homme portant un bouclier, il le perçait de part en part lui et son bouclier. Le prahou de *Toun Arya*, seul parmi tous ceux qui s'étaient approchés, assaillit la jonque. *Hang Nadim* lança une flèche, et la cime du mât du prahou de *Toun Arya* fut frappée et fendue en deux. *Hang Nadim* lança encore une flèche, et la vergue du mât fut atteinte et brisée. *Toun Arya* debout droit contre le grand mât, tenait son bouclier de peau de buffle, sans se soucier des flèches que décochait *Hang Nadim*, semblables aux coups de tonnerre qui éclate. *Hang Nadim* lui lança une flèche qui frappa son bouclier, le traversa de part en part, pénétra dans la poitrine et le blessa légèrement. Alors par l'assistance du Maître des mondes un vent violent s'abattit, la jonque du nakhoda *Saïd Ahmed* cingla vers la pleine mer. Les prahou de *Pâhang* ne purent pas prendre la mer, car les vagues étaient extrêmement grandes et les prahou de *Pâhang* étaient petits. Alors les gens de *Pâhang* se retirèrent et regagnèrent la côte, pendant que le nakhoda *Saïd Ahmed* voguait vers *Malaka*.

Après quelque temps de navigation, il arriva à *Malaka*. On annonça à *Sultan Mahmoud* que *Hang Nadim* était arrivé de *Pâhang* sur la jonque du nakhoda *Saïd Ahmed*, et qu'il amenait la fille du bandahara de *Pâhang*, laquelle se nommait *Toun Tedja*. Le *Sultan Mahmoud Chah* fut extrêmement joyeux d'entendre cette nouvelle, et ordonna d'aller à la rencontre de *Hang Nadim*. La nuit venue, *Hang Nadim* entra en présence de *Sultan Mahmoud Châh*, et présenta *Toun Tedja Ratna Benggâla*. Le Prince, en la voyant si belle, fut saisi d'admiration et s'écria : « Que Dieu soit glorifié ! » Il adressa beaucoup d'éloges à *Hang Nadim* ; il lui accorda un vêtement d'honneur semblable

à celui que portent les enfants des rois, et lui fit présent d'or, d'argent et de richesses incalculables. Le nakhoda *Saïd Ahmed* fut gratifié d'un vêtement d'honneur et titré *Châh Andika Mantri ;* il reçut en outre un kriss plaqué d'or et un glaive attaché par un lien d'or. Ordre fut donné que sa place fût, sur le tapakan, au milieu des bantara.

Toun Tedja fut épousée par *Sultan Mahmoud* et en fut tendrement aimée. Suivant certain récit, *Sultan Mahmoud* eut d'elle une fille nommée la princesse *Aramadéwi.*

Un jour *Sultan Mahmoud* demanda à *Toun Tedja* : « Comment s'est comporté *Hang Nadim* en vous amenant ici ? » *Toun Tedja* répondit : « Il ne s'approchait pas de moi, il ne me regardait même pas, et quand il me fit descendre sur le prahou, sa main qu'il me présenta, était recouverte d'une étoffe. » Le *Sultan Mahmoud* fut très satisfait d'entendre ces paroles de *Toun Tedja.* Aussi la faveur de *Hang Nadim* alla-t-elle en grandissant de plus en plus. *Tchouboq*, fille du roi de *Kalantan*, lui fut donnée pour épouse par le Prince qui le titra *Sang Naya.* Il engendra *Toun Meta Ali. Toun Meta Ali* engendra *Toun Hamzah,* et *Toun Hamzah* engendra *Toun Ali,* titré *Sri Patam* et surnommé le *Datou Padouka Touan* au Kampong de *Djely.*

Après le départ de la jonque de *Saïd Ahmed* qui avait fait voile pour *Malaka*, le roi de *Pahang* était revenu à *Pâhang* transporté de colère. Il monta sur son éléphant nommé *Kapinyang* et dit au bandahara : « Préparez-vous tous, car Nous voulons attaquer *Malaka.* Regardez bien comment avec cet éléphant *Kapinyang* j'attaque le baleirong du roi de *Malaka* ! » L'éléphant fut lancé par le prince contre le baleirong, et le baleirong s'écroula. « C'est ainsi, s'écria le roi de *Pâhang*, que bientôt je ferai

crouler le baleirong du roi de *Malaka* ! » Les houloubalang de *Pâhang* baissèrent tous la tête avec crainte, en voyant la furieuse colère du *Sultan Abd el Djemil*. Alors le Prince rentra dans son palais. On apprit à *Malaka* au *Sultan Mahmoud* la conduite du roi de *Pâhang*, il dit alors à ses houloubalang : « Lequel d'entre vous tous pourra m'amener cet éléphant du roi de *Pâhang* avec lequel il prétend assaillir notre baley ? Celui-là, eût-il commis un crime, ne sera pas puni de mort. » Le laksamana *Khôdja Hassan* dit : « Que Monseigneur me permette d'aller à *Pâhang*, et c'est moi, s'il plaît à Dieu, qui prendrai l'éléphant que monte le roi de *Pâhang* ; c'est moi qui l'amènerai aux pieds de Votre Majesté. » Le Prince dit : « C'est bien ! » Le laksamana fit ses préparatifs et quand tout fut prêt, le Prince ordonna au bandahara *Sri Maharadja* de composer une lettre. Quand elle fut écrite, elle fut portée en grande pompe au prahou, et le laksamana partit pour *Pâhang*. Au bout de quelque temps, il arriva à *Pâhang*. On rapporta au Sultan *Abd el Djemil* que, par ordre de Sa Majesté son jeune frère le roi de *Malaka*, le laksamana venait lui présenter ses hommages. Alors le *Sultan Abd el Djemil* sortit et ordonna de recevoir la lettre de *Malaka*. Elle fut apportée en grande pompe, selon la coutume des anciens temps. Parvenue au baleirong, la lettre fut lue : les termes en étaient excellents, et le *Sultan Abd el Djemil* fut très content en l'entendant. Les houloubalang, de *Pâhang* montèrent tous s'asseoir chacun à sa place ; le laksamana après s'être prosterné devant Sa Majesté, alla s'asseoir au dessus de *Sri Akar Radja* de *Pâhang*, puis il dit au Sultan : « Monseigneur, votre jeune frère le souverain de *Malaka* a entendu dire que vous étiez irrité contre Lui ; c'est pour cela qu'il m'a

donné l'ordre de venir en la présence de Monseigneur. Il s'est exprimé ainsi : quel est donc le motif qui mettrait en querelle le frère avec le frère ? *Pâhang* et *Malaka* ne sont-elles pas comme une seule et même ville ? » Après que le Sultan *Abd el Djemil* eut entendu les paroles du laksamana, il dit : « Quel est l'homme qui a donné cette information à *Malaka* ? Cet homme a trompé, en faisant croire au laksamana qu'il était convenable que *Pâhang* fût un adversaire de *Malaka.* » Un instant après le Prince se leva et rentra au palais, tous ceux qui étaient présents retournèrent chacun dans sa maison.

Le prahou du laksamana était à l'ancre près de l'endroit où l'on faisait baigner l'éléphant du Sultan de *Pâhang*. Lorsque les conducteurs amenaient les éléphants au bain, le laksamana les appelait ; il leur donnait à manger et aussi de l'or. Tous aimaient bien le laksamana *Khôdja Hassan*, mais surtout le conducteur de *Kapinyang*. Une portion du prahou avait été vidée et aménagée, en secret, puis le laksamana était parti pour *Pâhang*. Après y avoir passé quelques jours, le laksamana demanda au *Sultan Abd el Djemil* la permission de retourner à *Malaka*. Le Sultan répondit une lettre, et donna un vêtement d'honneur au laksamana. La lettre fut portée en grande pompe jusqu'au prahou.

Dès qu'elle fut arrivée, les gens qui l'avaient apportée s'en retournèrent. Le laksamana stationna pendant quelque temps, attendant la venue des conducteurs qui amenaient les éléphants au bain. Les éléphants arrivèrent amenés par leurs conducteurs et descendirent se baigner. *Kapinyang* était avec eux. Le laksamana l'appela, et *Kapinyang* fut monté à bord, car le conducteur de *Kapinyang* aimait beaucoup le laksamana, et cédait à toutes

ses volontés. Aussitôt que *Kapinyang* fût monté sur le prahou du laksamana, celui-ci descendit la rivière. Les gens de *Pâhang* firent alors grand tumulte, criant : « L'éléphant du roi est emmené par force par le laksamana ! » Le *Sultan Abd el Djemil*, en entendant ces paroles, fut transporté de colère, il dit : « Le roi de *Malaka* nous traite comme un singe dont la bouche est emplie de bananes et dont le derrière est accroché dans les épines ! » Le Prince ordonna aux houloubalang de *Pâhang* de poursuivre le laksamana. Ils partirent avec trente bâtiments dout *Sri Akar Radja* était le panglima. *Toun Arya* partit en même temps. Ils arrivèrent à *Sadeli Besar*. Là, ils rencontrèrent le laksamana. *Sri Akar Radja, Toun Arya* et les houloubalang de *Pâhang* s'avancèrent et engagèrent le combat. Le laksamana lançait ses flèches contre ceux qui approchaient, et les gens de *Pâhang* étaient effrayés en arrivant près du prahou du laksamana. *Toun Arya* voyant cela s'avança, le laksamana lança une flèche qui frappa et fendit en deux le sommet du mât du prahou de *Toun Arya*. Une autre flèche qu'il décocha atteignit la pointe du parasol de *Sri Akar Radja*. Une fois encore le laksamana tira une flèche qui frappa le manche du parasol de *Toun Arya*. *Toun Arya* se tenait debout au pied du grand mât, tenant d'une main son bouclier et ne se préoccupant pas des flèches du laksamana. Les gens tombaient morts en si grand nombre qu'on ne pouvait les compter ; *Toun Arya* s'avança encore pour assaillir le prahou du laksamana. Alors celui-ci lança une flèche qui, frappant en plein le bouclier de *Toun Arya*, le traversa de part en part, et atteignit sa poitrine, en le blessant un peu. A la vue de *Toun Arya* blessé, tous les prahou de *Pâhang* se retirèrent pêle-mêle en désordre. Le laksamana

alors changea le cap et fit voile vers *Malaka*. Après quelques jours de navigation, il arriva à *Malaka*. *Sultan Mahmoud* apprenant que le laksamana était arrivé, et qu'il amenait l'éléphant du roi de *Pâhang*, ordonna qu'on allât à la rencontre du laksamana. Celui-ci étant arrivé dans le palais, le Prince le gratifia d'un habillement semblable à celui des princes royaux. Ordre fut donné d'amener en cérémonie l'éléphant, monture du roi de *Pâhang*. Le *Sultan Mahmoud* fut enchanté de voir cet éléphant et le confia à *Sri Rama*. Le vieux *Sri Rama* étant mort, son fils lui avait succédé, et la faveur du Sultan l'avait pareillement décoré du titre de *Sri Rama*.

Quand les houloubalang de *Pâhang* furent rentrés dans *Pâhang*, ils allèrent se présenter devant le *Sultan Abd el Djemil*, et lui rapportèrent toutes les circonstances de l'affaire. Le Sultan fut transporté de fureur, il était comme un serpent qui se tortille. Il descendit du trône, le laissant à son fils *Sultan Mansour* qui reçut le titre de *Sultan Mansour Châh*. *Sultan Mansour Châh*, sur le trône, fut gouverné par *Radja Motlafer* et *Radja Ahmed* frères du *Sultan Abd el Djemil*. Celui-ci remonta la rivière vers l'intérieur du pays, tant qu'il entendit le son du noubat, jusqu'à ce qu'il fût parvenu à *Loubok Palang*. C'est là que le Prince resta sans plus entendre le noubat. Le *Sultan Abd el Djemil* devint un cheikh. C'est lui qu'on appelle le cheikh Marhoum (vénéré).

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

XXX[e] Récit.

L'auteur de l'histoire rapporte que la beauté de *Radja Zenel*, le frère de *Sultan Mahmoud Châh*, était si grande

que personne dans son temps ne pouvait lui être comparé. Sa conduite ne le cédait en rien à sa beauté physique ; il était aimable, doux, extrêmement bon, plein de grâces. Si ce prince portait un vêtement à pan, et que ce pan descendit trop bas à son gré, il le coupait. Il avait un cheval nommé *Ambangan* qu'il aimait extrêmement ; près de sa chambre à coucher il avait disposé une grande place ; c'était là que le cheval était attaché, et deux ou trois fois chaque nuit le prince se levait pour le visiter. Quand *Radja Zenel* devait monter à chèval, il faisait sa toilette et se frictionnait avec des parfums, puis avec un seau rempli de parfums il frottait son cheval. Quand il partait monté sur son cheval, c'était un grand émoi dans les rues et places pour voir passer *Radja Zenel.* Hommes, femmes et enfants, jeunes garçons et jeunes vierges, tous se précipitaient pour voir *Radja Zenel.* Il y en avait qui regardaient de derrière la porte ; il y en avait qui regardaient à travers les grilles ; il y en avait qui regardaient de la fenêtre ; il y en avait qui écartaient les feuilles du toit ; il y en avait qui faisaient un trou dans la cloison ; il y en avait qui grimpaient sur les palissades de l'enceinte. Les femmes présentaient tant d'espèces de cadeaux qu'il n'était pas possible de les recevoir tous : diverses sortes de sirih préparé, des fleurs à essence aromatique, des gerbes de fleurs de tchampaka et des bouquets de jasmin en quantité innombrable. Le Prince donnait ceux de ces bouquets qui ne lui plaisaient pas aux jeunes gens ses compagnons. A cette époque les mœurs du pays de *Malaka* étaient fort relâchées.

Lorsque le *Sultan Mahmoud Châh* eût appris la conduite de *Radja Zenel*, il fut extrêmement irrité. Le Prince dit : « Si c'est ainsi, le pays de *Malaka* sera détruit ». Mais sa colère, il la contint dans son cœur, et ne la manifesta

point. Le *Sultan Mahmoud* fit appeler deux ou trois des serviteurs royaux, ceux en qui il avait mis sa confiance. Il leur dit : « Qui de vous peut tuer *Radja Zenel ?* » Personne ne s'y montra disposé, et tous s'en retournèrent dans leurs maisons. Après que ces gens se furent retirés pour aller dormir, le Prince appela un gardien de la porte nommé *Hang Berkat*. Le *Sultan Mahmoud* lui dit : « Peux-tu, toi, tuer *Radja Zenel*, de façon que personne ne le sache ? » *Hang Berkat* répondit affirmativement. Le Sultan reprit : « Si vraiment tu fais comme tu le dis, je te reconnaîtrai comme un frère ». Quand la nuit fut venue, au moment où les gens retirés chez eux étaient plongés dans le sommeil, *Hang Berkat* partit pour la maison de *Radja Zenel ;* il arriva à la maison du Prince et monta par la chambre où était logé le cheval. Il vit *Radja Zénel* dormant d'un profond sommeil, et le poignarda, son kriss lui traversant la poitrine jusqu'au dos. *Radja Zénel* se sentant blessé, tâtonna pour prendre son kriss et ne le rencontra pas. Le Prince se tourna sur le côté comme une poule qui a été immolée. *Hang Berkat* descendit ; *Radja Zénel* était mort. Les gens firent grand bruit, criant : « *Radja Zénel* est mort poignardé par des voleurs ! » Ce tumulte fut entendu du palais. Alors le *Sultan Mahmoud* sortit et dit : « Qui est en bas, dans le palais ? » *Hang Berkat* répondit : « Nous tous les serviteurs, quatre ou cinq, nous sommes ici ». Le *Sultan Mahmoud* dit : « Quel est ce bruit ? » *Hang Berkat* répondit : « Nous ne nous en sommes pas informés ». Le Prince dit : « Toi, va voir ! » et *Hang Berkat* partit pour aller voir. Après qu'il eut vu, il revint, et dit : « Le jeune frère de Monseigneur a été poignardé par des voleurs, et l'on ne connaît pas les assassins. » *Sultan Mahmoud* savait que *Hang*

Berkat était celui qui avait tué *Radja Zenel*. Il dit : « Va faire rassembler les serviteurs royaux. » *Hang Berkat* partit. Après que les serviteurs royaux furent assemblés, les Grands arrivèrent au grand complet. *Sultan Mahmoud* partit pour aller trouver le cadavre de *Radja Zenel*. Au lever du jour, le cadavre de *Radja Zenel* fut enterré selon la coutume des enfants des rois décédés. Après que ce fût fini, *Sultan Mahmoud* partit pour revenir au palais. A quelque temps de là, *Hang Berkat* fut titré *Sang Soura* par le Prince qui le tint en grande faveur et le regarda comme un frère. Après quelque temps la femme de *Sang Soura* commit l'adultère avec *Sang Gouna*. *Sang Soura* le sut et dressa des embûches à *Sang Gouna*. Celui-ci était d'un bel extérieur, il était fort et robuste ; *Sang Soura*, au contraire, était petit, grêle et fluet. Le *Sultan Mahmoud* informé eut compassion pour *Sang Gouna*, car en ce temps là *Sang Gouna* n'était pas un homme quelconque ; c'était lui qui, le premier, avait fait un kriss forgé à *Malaka*, long de deux empans et demi. *Sultan Mahmoud* aimait beaucoup *Sang Soura*, et il n'avait pas encore pris de résolution. Il ordonna qu'on appelât *Sang Soura*. Celui-ci vint. Le Prince le conduisit en un lieu écarté et lui dit : « Mon cœur désire quelque chose de toi. Est-ce que tu me le donneras ou non ? » *Sang Soura* répondit : « Si c'est un hommage que je puis faire, rien ne pourra m'en empêcher, puisque mon souverain seigneur est le maître de mon cerveau ». « Eh bien, dit le Prince, j'ai entendu dire que tu voulais tendre une embuscade contre *Sang Gouna* ; si tu as de l'affection pour moi, je te demande instamment de ne pas dresser d'embûches contre *Sang Gouna !* » *Sang Soura*, en entendant ces paroles, retroussa les manches de son badjou, et dit : « Ceci, Monseigneur, n'est pas exactement pesé pour

moi, car le jour où l'offense vous est venue, n'est-ce pas moi qui l'ai effacée? » *Sultan Mahmoud* dit : « Alors même que c'est ta volonté, il ne faut pas que je te permette de dresser des embûches contre *Sang Gouna*. Défense va être faite à *Sang Gouna* de sortir de sa maison, d'aller se promener çà et là, et de prendre part aux amusements de ses amis et compagnons. S'il survient une affaire, je lui ordonne de partir ».

Sang Soura dit : « C'est bien, Monseigneur ! Quelles que soient les paroles de Sa Majesté, je ne les enfreindrai pas, car je suis son serviteur et si le serviteur ne suivait pas les paroles de son maître, il ne serait pas nommé serviteur ». En conséquence *Sang Soura* s'abstint de dresser des embûches contre *Sang Gouna*. Mais le Prince ne permit pas à *Sang Gouna* d'aller se promener çà et là et de s'amuser avec les jeunes gens. Si *Sang Gouna* recevait l'ordre d'aller n'importe où, on l'appelait, puis il recevait l'ordre de partir. Lorsque *Sultan Mahmoud* entendait dire que *Sang Gouna* se tenait debout en dehors de sa porte, vite arrivait un messager, porteur de paroles irritées et *Sang Gouna* disait : « Ainsi, c'est contre moi que de tels ordres sont donnés ; mieux vaudrait me lier et me livrer à *Sang Soura* afin qu'il me tue une bonne fois ! »

Et Dieu sait parfaitement ; c'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

XXXIe Récit.

L'auteur de l'histoire rapporte que le roi de *Legor*, nommé *Maharadja Déwa Soura*, ayant reçu du roi de *Siam* l'ordre d'attaquer *Pâhang*, arma environ deux cent

mille soldats et se mit à leur tête. La nouvelle en étant parvenue à *Pâhang*, *Sultan Abd el Djemil*, roi de *Pâhang*, ordonna de réparer les remparts et les fossés, de rassembler les soldats, de les faire entrer dans le fort et de mettre toutes les armes en bon état. On apprit à *Malaka* que le roi de *Legor* avait reçu l'ordre du roi de *Siam* d'attaquer *Pâhang*. *Sultan Mahmoud* aussitôt fit appeler le bandahara *Sri Maharadja*, les mantri et les houloubalang. Tous étant arrivés, le *Sultan Mahmoud* leur dit de délibérer sur l'affaire du roi de *Legor* chargé d'attaquer *Pâhang*. *Sri Nara Diradja* dit : « Monseigneur, à mon avis il est bon que Votre Majesté envoie des secours à *Pâhang*, car cette situation de *Pahang* peut être une perte pour sa Majesté ? » *Sultan Mahmoud* dit : « C'est bien ! S'il en est ainsi, Nous ordonnons au bandahara de partir avec les houloubalang pour secourir *Pâhang*. » Le bandahara *Sri Maharadja* dit : « C'est bien, Monseigneur ! » et il fit ses préparatifs. Quand tout fut prêt, et que le bandahara et les houloubalang furent sur le point de partir, tous furent gratifiés de vêtements d'honneur convenables. Puis le bandahara mit à la voile pour *Pâhang*. Les principaux houloubalang qui l'accompagnaient, étaient : *Sang Satiya*, *Sang Naya*, *Sang Gouna*, *Toun Biyadjid*, *Sang Djaya Pekrâma*, suivis de tous les autres houloubalang. Les prahou, petits ou grands, étaient en nombre incalculable, car dans ce temps-là, les habitants de la ville de *Malaka* seulement, étaient au nombre de quatre-vingt dix mille, sans compter ceux des baies et des côtes et tous ceux établis en dedans des frontières du territoire de *Malaka*. A son arrivée à *Bâtou-Pâhat*, le bandahara se rencontra avec le laksamana venant de *Songey Ariya ;* car selon la coutume, le laksamana avait

en sa possession *Songey Ariya*. En ce moment-là, la flotte de *Songey Ariya* était forte de quarante lantcharan à trois mâts. Le laksamana *Khôdja Hassan* vint auprès du bandahara *Sri Maharadja*. Celui-ci lui dit : « Orangkaya ! venez, nous partons pour *Pâhang ?* » Le laksamana répondit : « Je n'ai pas encore entendu les ordres de Sa Majesté ! » Le bandahara répliqua : « Si le laksamana n'a pas encore entendu les ordres, moi, je les ai entendus ! » Le laksamana reprit : « Je n'ai pas encore présenté mon hommage à Sa Majesté. » Le bandahara répliqua : « Moi, je l'ai fait ! Venez donc, et touchons-nous la main. » Le laksamana ne fit plus d'objection, et il partit avec le bandahara *Sri Maharadja*.

A son arrivée à *Pâhang*, le bandahara trouva que le fort *Sapanampang* n'était pas encore terminé et qu'on y voyait des traces d'un récent incendie. C'est pour cela qu'on chante :

« Le fort de *Pâhang* a été dévoré par les flammes,
Entre les djâti et les bîntan.
Je ne vous défends point d'avoir un mari,
Ce n'est point dans nos conditions. »

Le bandahara *Sri Maharadja* se présenta devant le Sultan de *Pâhang*, ce dont *Sultan Mansour Châh* fut très content. Le *Sultan Abd el Djemil* dit au bandahara *Sri Maharadja* : « Seigneur bandahara, l'enceinte du fort n'est pas encore terminée, les gens de *Malaka* l'achèveront : » Le bandahara répondit : « C'est bien, Monseigneur » et il ordonna aux hommes de *Malaka* de terminer le fort. Le laksamana *Khôdja Hassan* reçut l'ordre de présider aux travaux, et immédiatement il rassembla les gens de *Malaka* pour les effectuer. Il travailla des mains,

il travailla des pieds, il travailla de la bouche, et en trois jours le fort *Sapanampang* de *Pâhang* fut terminé.

Le roi de *Legor* s'avança contre *Pâhang* avec une armée innombrable. Les gens de *Pâhang* et ceux de *Malaka* lui résistèrent, et par la grâce de Dieu *Pâhang* ne fut pas vaincu. Beaucoup de soldats de *Legor* furent tués par les gens de *Pâhang* et de *Malaka* réunis. *Maharadja Déwa Soura*, s'enfuit vers l'intérieur des terres de *Pâhang*, puis traversa le pays de *Kalantan* et revint à *Legor*. Le *Sultan Mansour Châh* donna des présents au bandahara *Sri Maharadja* ; celui-ci demanda la permission de s'en retourner à *Malaka*. Alors le Sultan *Abd el Djemil* et le *Sultan Mansour* firent une lettre d'hommage pour *Malaka*. Le bandahara mit à la voile et après quelque temps de navigation il arriva à *Malaka*. La lettre de *Pâhang* fut portée en grande cérémonie. Le bandahara entra en la présence du Sultan et le Sultan fut très content en entendant que *Pâhang* n'avait pas été vaincu ; il donna des présents au bandahara *Sri Maharadja* et aux houloubalang qui étaient partis avec lui.

Il y avait un mantri de *Sultan Mahmoud*, nommé *Toun Parapatih Hitam*. Il descendait de *Toun Djana Bouka Dinding*. *Toun Parapatih Hitam* avait un fils nommé *Toun Hosséïn*, très beau de sa personne. *Toun Hosséïn* se plaisait à dire : « Si jamais mon père était insulté par quelqu'un, contre celui-là je ferais l'amok. » Or, par la volonté de Dieu le Très-Haut, il arriva que *Toun Parapatih* ayant à subir un interrogatoire avec un marchand, il insulta ce marchand en la présence du bandahara *Sri Maharadja*. Là, aussi, se trouvait dans le même moment le laksamana, car, c'était la coutume que le bandahara de *Malaka*, le temonggong et le laksamana fussent réunis, lorsque

des gens s'étaient rendus coupables d'une offense. S'il y avait un homme coupable d'une offense envers le bandahara, c'était le laksamana qui le tuait ; si un homme méritait d'être saisi et mis aux fers, c'était le temonggong qui l'arrêtait. Telle était la coutume dans les anciens temps. *Toun Parapatih Hitam* fut réprimandé par le bandahara. En ce moment *Toun Hosséïn* vint trouver son père. Quand celui-ci vit venir son fils armé de son long kriss, peut-être dans son cœur y vit-il la confirmation de la parole qu'il avait dite auparavant, il se leva et repoussant du pied la natte, il s'écria : « Qu'est-ce donc qu'un Ministre qui réprimande les gens de cette sorte ? » Le laksamana, à cette vue, dégaîna rapidement son glaive nommé Lekiwa, et dit : « Pourquoi l'orangkaya réprimandé a-t-il repoussé du pied la natte, en face du bandahara ? » Et de son glaive il le frappa et *Toun Parapatih Hitam* tomba mort. A la vue de son père mort *Toun Hosséïn* dégaîna son kriss. Le laksamana *Khôdja Hassan* lui dit : « Est-ce que *Toun Hosséïn*, pour finir, veut se révolter ? » Et *Toun Hosséïn* fut poignardé. Le bandahara *Sri Maharadja* défendit que la nouvelle en fut publiée, car il était très irrité à cause de la mort de *Toun Hosséïn*. Après cela, le laksamana entra en la présence du Sultan et rapporta à Sa Majesté toutes les circonstances de l'affaire. Le Prince dit : « C'est la volonté de Notre cœur que le laksamana partout, en toute circonstance, agisse conjointement et d'accord avec le bandahara. Qu'adviendrait-il s'il n'en était pas ainsi ? Toute offense envers le bandahara est comme si elle s'adressait à Nous ! » Le *Sultan Mahmoud* gratifia le laksamana d'un vêtement d'honneur.

Le laksamana avait deux femmes, l'une qui était la

sœur de *Sri Bidja Diradja*, le datou *Bengkok* ; il en eut plusieurs enfants savoir : l'aîné, une fille nommée *Toun Sirih* qui épousa *Khôdja Hosséïn* ; celui du milieu, un garçon nommé *Toun Biâdjat ;* le plus jeune, une fille nommée *Toun Sabriah* qui fut épousée par le *Sultan Mahmoud*, et enfanta une fille nommée *Radja Déwi*. Une autre femme du laksamana, de la famille du bandahara *Padouka Radja*, lui donna deux enfants, l'aîné, un garçon, titré *Sang Gouna* ; le plus jeune, une fille, se maria avec *Hang Nadim*. Le laksamana *Khôdja Hassan* engendra avec une fille du laksamana *Hang Toua*, un fils nommé *Toun Abdoul*.

Et Dieu sait parfaitement. C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

COMPTES-RENDUS.

Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran. By A. V. Williams Jackson. New-York : The Macmillan Company, 1899. pp. XXIII + 312.

M. Williams Jackson, de la *Columbia University*, New York, nous a donné il y a huit ans la meilleure grammaire qui existe de la langue Avestique *(An Avesta Grammar in comparison with Sanskrit*, Stuttgart, W. Kohlhammer 1892), qui est et sera longtemps le livre classique pour ceux qui étudient cette langue. Voici aujourd'hui qu'il livre à la publicité un ouvrage de longue haleine, une vie de Zoroastre, destinée, me semble-t-il, à rester le « standard work » sur tout ce qui se rapporte au grand Réformateur et Prophète de l'ancien Erân. Car, il n'y a pas à en douter, M. Jackson vient d'établir définitivement la réalité historique de ce personnage, dont le nom a été célèbre à travers les siècles ; et il semble avoir épuisé toutes les sources à notre disposition, tant orientales qu'occidentales, pour compléter, autant que cela est possible, le portrait du Maître. Son livre est écrit avec cette érudition minutieuse que nous reconnaissons à l'école allemande, sur laquelle du reste M. Jackson, comme tout savant américain, s'est formé ; mais aussi avec cette lucidité de pensée et cet arrangement méthodique qui caractérisent plutôt la science française. La lecture de son livre est donc facile et attrayante, même pour ceux qui ne sont pas spécialistes dans la matière. En même temps l'abondance et l'exactitude des notes et des citations, et surtout des appendices, où M. Jackson a su réunir un vrai *thesaurus* de pièces justificatives, permettent aux orientalistes du *Fach* de contrôler chacun de ses arguments et de ses conclusions.

Pour ce qui concerne la grande question de la date de Zarathustra, M. Jackson suit avec conviction la chronologie dernièrement formulée par West et basée sur le système traditionnel du Bundehesh (v. S. B. E, Pahlavi Texts, vol. XLVII.) Selon cette chronologie, Zarathustra, né en 660 av. J. Ch., serait mort en 583. Nous voilà donc déjà très éloignés des 1500 ans av. J. C. de L. H. Mills de l'un côté (*the Oldest Ms. of the Yasna*, préface), et de la date post-alexandrienne de Darmesteter (*Zend-Avesta traduit*) de l'autre. En dépit de Tiele (qui veut placer « die Blüteperiode

der Avesta litteratur zwischen 1000 und 600 v. Chr. » et conséquemment Zarathustra avant l'an 1000, *Geschichte d. Religion in Altertum*, II, 1., Gotha, 1898, p. 49), et de Herm. Oldenberg (qui tout récemment vient de déclarer le système préconisé par West et Jackson « ein durchaus klägliches Machwerk », (sic) *Aus Indien und Iran*, Berlin, 1899, p. 141), — il me semble que cette date, qui du reste ne s'éloigne guère de l'opinion de feu de Harlez, devra conquérir les suffrages de ceux qui veulent approfondir sérieusement les données sur lesquelles elle est basée.

Voici maintenant en résumé les résultats auxquels M. Jackson est arrivé après une étude consciencieuse de toutes les sources dont il dispose. Zarathustra, de la tribu des Mages, qui étaient eux-mêmes des Mèdes, naquit dans l'Atropatene, au milieu du 7e siècle av. J.-C. Contemporain donc de Thalès, de Solon, des Sept Sages, et précurseur de Confucius, il a préché sa réforme non seulement en Médie, où elle a été probablement acceptée assez généralement, mais aussi et surtout à l'Est de l'Erân, dans la Bactrie. La période de son apostolat est celle qui tombe entre les dernières années de la suprématie des Mèdes et les débuts du pouvoir persan. L'histoire de la conversion du roi Vishtaspa et de sa cour est très probablement historique. Non seulement Z. a-t-il préché sa réforme avec grand succès, mais il a dû aussi lutter et souffrir pour elle : les Gāthās nous conservent encore les échos des luttes qu'il a eu à subir. La mort violente qu'il subit de la part des Touraniens est peut être historique. Voilà les traits saillants de sa carrière qui selon M. Jackson sont maintenant acquis à l'histoire.

L'érudition de M. Jackson est tellement minutieuse et complète qu'il est difficile d'y trouver des lacunes même dans les détails. Il me souvient d'un seul point à relever : parmi les divers essais d'étymologie du nom de Zarathustra qu'il cite, je ne retrouve pas celui que fait de Harlez dans son *Manuel*, p. 445, où il suggère « peut-être *Zarat-us'tra* ; (cp. barat-zaost'ra ;) qui mérite un chameau ».

On doit enfin féliciter un élève de l'auteur, M. Louis H. Gray, de la *Columbia University*, de son excellent appendice V (pp. 226-273) où il a su réunir avec une érudition et une patience dignes de toute éloge tous les passages connus dans les auteurs grecs et latins, depuis Platon jusqu'à Abdias (*Apostolica Historia*), dans lesquels il y a mention du nom de Z. ; en y ajoutant le texte complet des soi-disant Μαγικὰ Λόγια, apocryphes bizarres qui devraient avoir leur place dans la collection, au moins à titre de curiosité.

*
* *

Avesta Dictionary. By Kavasji Edalji Kanga. Bombay : The Education Societys's Press, 1899, pp. 611.

Ceci est le premier dictionnaire avestique publié jusqu'ici sous ce nom. Le *Handbuch* de Justi est en réalité, en dépit de son nom trop

modeste, un vrai dictionnaire de la langue de l'Avesta, le seul qui existe jusqu'aujourd'hui. Mais il est depuis longtemps épuisé et souvent difficile à trouver comme livre d'occasion. M. Kanga a donc rendu un véritable service en nous donnant ce beau volume. Son dictionnaire ne remplacera évidemment pas celui de Justi, dont les citations abondantes et précises sont de la plus grande valeur ; mais il aura une véritable utilité. Il a aussi cet avantage, que les mots y sont donnés en caractères avestiques, tandis que Justi n'emploie que le caractère latin. Sous chaque mot, M. Kanga en cite presque toutes les formes grammaticales, en indiquant le passage de l'Avesta où elles se trouvent. Les explications sont données en Anglais et en Gujerati : malheureusement pour ceux qui ne lisent pas cette dernière langue, les noms des diverses parties de l'Avesta ne sont cités que dans le caractère gujerati. Pour beaucoup de mots des comparaisons étymologiques avec le grec, le latin, ou l'allemand, sont données ; généralement ces comparaisons sont exactes, quelquefois cependant il y a des réserves à faire. Les formes pehlevies et sanskrites qui correspondent aux mots avestiques se trouvent toujours marquées. Somme tout, c'est un dictionnaire utile et digne d'éloges.

M. Kanga, un des plus savants Parsis de Bombay, est déjà favorablement connu par sa grammaire pratique de la langue de l'Avesta (*A Practical Grammar of the Avesta Language compared with the Sanskrit*, 1891). Dans toutes ses publications il a su tirer profit des écrits des spécialistes européens. Les formes avestiques de sa grammaire et de son dictionnaire sont basées sur le texte de Geldner ; et dans le dictionnaire lui-même les vues de ce savant, comme aussi celles de Westergaard, de Harlez, Darmesteter et autres, sont fréquemment citées. Il n'y a qu'à louer le beau caractère, l'impression et l'arrangement typographique de ce nouveau dictionnaire. L'auteur ne pourrait-il pas nous donner maintenant sur le même modèle, un dictionnaire pehlevi, dont on sent continuellement le besoin ?

* * *

Le destour Parsi de Poona, M. Kaikobâd Adarbâd Nosherwân, vient d'éditer à Bombay, le facsimile en zincographie d'un Ms. du *Zand-ī Vōhūman Yasht*, avec transcription en caractère latin du texte pehlevi. Ce petit traité a déjà été traduit en Anglais par E. W. West dans les S. B. E., vol. V, (Pahlavi Texts, part I). Le Ms. dont nous avons ici le facsimile appartient au Destour D[r] Hoshang Jamasp, et d'après son colophon fut copié en A. Y. 944 = A. D. 1574-5 d'un codex plus ancien de l'A. Y. 554 = A. D. 1184-5. On doit encourager les savants parsis à continuer dans la bonne voie en éditant des textes pehlevis en facsimile, si bien inaugurée par le destour Dārāb Peshotan dans sa belle reproduction du *Nirangistān* en 1895. On ne saurait faire œuvre plus utile pour les études pehlevies.

* * *

A noter encore une traduction de l'*Aiyâdgâr i Zarirân* par M. Jamasp Jamshedji Modi (Bombay, Education Society, 1899) ; — une transcription, avec traduction anglaise et notes de la Version pehlevie du Vendidād, (*The Vendidad translated into English from Pahlavi*) par Navroji Maneckji Nasservanji Kanga, actuellement en voie de publication (Bombay, Orphanage Printing works, 1899-1900) ; — *The Pahlavi Texts*, belle édition, dans un caractère pehlevi nouveau et fort gracieux, de cinq petits traités pehlevis, avec traduction en Persan moderne, par le destour Khudâyâr Shaharyâr Irani (Bombay. Fort Printing Press, 1899). Ce dernier ouvrage est le premier essai pour faire connaître aux Zoroastriens *de la Perse*, pauvres et ignorants comme ils le sont aujourd'hui, quelque chose de leur ancienne littérature religieuse et nationale, dont ils ne connaissent plus la langue.

L. C. C.

* * *

D. G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, T. III, p. II, Oxford, J. Parker, 1897.

Dom Morin, cet érudit qui en 1895 a restitué à St Jérôme les « Commentarioli », édita en 1897 les « Tractatus sive Homiliae in psalmos, in Marci Evangelium aliaque varia argumenta », qui forment le T. III P. II des « Anecdota Maredsolana. »

La reconstitution des monuments de la prédication de St Jérôme est intimement liée à la question du « Breviarium in Psalmos ». Ce fameux apocryphe renferme çà et là, parmi beaucoup de non valeurs, plusieurs fragments oratoires auxquels les plus fins critiques s'accordent à reconnaître une origine vraiment hiéronymienne. L'un d'eux a même été cité par St Augustin qui en attribue la paternité à St Jérôme. La grande difficulté était de bien discerner ces fragments sans commettre d'erreur et de les reconstituer de manière à en former un tout. Cette difficulté, notre savant Bénédictin l'a vaincue. A l'aide de manuscrits trop négligés jusqu'alors, il a formé un ouvrage qui ne contient que les passages hiéronymiens du « Breviarium » épurés et complétés par d'importants fragments inédits que le compilateur du commentaire apocryphe avait systématiquement élagués. Ce sont les notes prises par les auditeurs de Jérôme quand le Saint expliquait les Psaumes dans les réunions liturgiques de Bethléem.

A cette première série qui de loin est la plus importante, au point de vue de l'étude des textes anciens de la Bible, est venue s'en ajouter une autre, qui figure dans les vieilles éditions latines de St Chrysostôme. Elle comprend, entre autres choses, dix homélies sur St Marc dont un passage est attribué expressément à Jérôme par Cassiodore et avec raison. Car

nombre de particularités intrinsèques en décèlent l'origine jusqu'à l'évidence.

Enfin le R. Dom Morin a encore restitué à St Jérôme quelques pièces jusque là reléguées parmi les apocryphes, soit parce que leur texte était défectueux et interpolé, soit parce qu'on n'avait aucune idée du style oratoire du St Docteur.

Le résultat des patientes recherches de Dom Morin a été publié par la Revue d'histoire et de littérature Relig. T. 1896 p. 393-434 ; et les savants ont unanimement reconnu la justesse de l'attribution (1).

Voici l'appréciation de Grützmacher que nous trouvons dans la « Theolog. Literaturz. » du 22 Janv. 1898 : « Ueber die Aechtheit der Homelien kann nach meiner Ueberzeugung kein zweifel mehr bestehen. Der von Morin geführte Beweis ist durchaus geglückt ».

Il finit en adressant ces éloges au savant Bénédictin : « Wir schliessen mit dem Dank gegen den gelehrten Benediktiner, der sich würdig seinen alten Ordensbrüdern in den Verdiensten um die Herausgabe patristicher Werke anreiht ».

D. L. Sanders.

* * *

La Révolution et les Pauvres, par Léon Lallemand, correspondant de l'Institut de France. Paris, A. Picard, 1898.

Ce livre, d'agréable lecture, ne fournit pas seulement des renseignements précieux sur l'histoire de la bienfaisance à l'époque révolutionnaire ; il s'en dégage pour ceux que préoccupe la question sociale, de très utiles leçons. L'auteur est, on le sait adversaire, résolu de la bienfaisance légale ; il a plaidé maintes fois déjà la cause de la liberté en cette matière. Il cherche dans l'histoire un appui aux idées qui lui sont chères. L'étude qui fait l'objet du présent compte-rendu « a pour but unique de constater d'après les sources, les résultats de certains systèmes en vigueur il y a cent ans, et que l'on voudrait voir renaître à notre époque. » Une courte introduction nous fait connaître les réformes hospitalières entreprises par Louis XVI. Le corps de l'ouvrage comprend deux livres : dans le premier sont exposés les principes dont s'inspirèrent les Constituants et les Conventionnels en matière de bienfaisance ; le deuxième

(1) Sam. Berger, *Bullet. crit.* du 25 Sept. 1897, p. 511-518.
P. Wendland, *Deutsche Litteraturz.* Sept. 1897, p. 238 247.
E. Klostermann, *Gött. gelehrt. Anz.* de 1898, p. 585-602.
G. Cirot, *Rev. des Universités du midi* 1898, p. 238-247.
A. Hilgenfeld, *Berl. Philolog. Wochenschr.* 1898, p. 231-234.
Wildeboer, *Museum*, col. 376 suiv.
G. Pfeilschifter, *Wochenschr. f. Klass. Philologie* de Janv 1898, col. 11-14.

nous montre les désastres auxquels aboutit l'application de ces principes.

Une cinquantaine de pièces justificatives, choisies entre mille, sont annexées à ce travail. Dans la première partie, l'auteur établit l'influence que purent avoir sur les législateurs : 1) les vœux contenus dans les cahiers des trois ordres ; 2) les utopies émises par les philosophes et les écrivains ; 3) les résolutions du Comité de mendicité établi en 1790, et chargé par l'Assemblée constituante de lui présenter un plan d'organisation pour le soulagement de la misère.

Les idées qui prédominent sont : l'égalité dans l'assistance ou nivellement des secours ; mise à la charge de l'État des dépenses d'assistance ; spoliation des biens hospitaliers A côté de cela, une préoccupation louable de remédier à la misère. Toute une série de lois sont élaborées conformément à ces idées. Les biens hospitaliers subissent le même sort que les biens ecclésiastiques, ceux du domaine de la Couronne et ceux des émigrés ; ils sont confisqués l'an 2 par les Conventionnels. On organise des secours ; mais cette organisation n'existe que sur le papier. Des protestations s'élèvent ausssitôt ; les plaintes s'accumulent contre le nouveau régime. A partir de l'an 5 jusqu'à l'an 11 sous le Consulat, on promulgue des lois réparatrices ; on permet notamment aux Sœurs de la Charité de reprendre leur costume et le service des hopitaux L'auteur examine dans la seconde partie les conséquences des théories nouvelles ; elles sont lamentables. Il est à remarquer que les persécutions contre les religieuses, ne sont pas ordinairement le fait des autorités locales ; c'est le pouvoir central qui dirige le mouvement ; ce sont ses commissaires spéciaux qui en assurent l'exécution. On substitue aux religieuses des « femmes patriotes ». On constate, alors comme aujourd'hui, que la religieuse laïque est une utopie irréalisable. Les établissements de charité aboutissent à un désastre financier ; les employés, mal rétribués, remplissent négligemment leurs fonctions ; la nourriture est insuffisante : les bâtiments tombent en ruine etc. En l'an 5, on comprend que l'Etat ne peut venir seul au secours de toutes les misères, et on rétablit, à côté des hopitaux et hospices, les anciennes compagnies de charité sous le nom de bureaux de bienfaisance.

De prime abord le travail de monsieur Lallemand ne parait pas suffisamment objectif. La préface et la conclusion du livre nous apprennent que l'auteur met l'histoire au service d'une thèse : la bienfaisance légale doit céder le pas à la charité privée. Il est à craindre que les faits n'aient été examinés et exposés sous l'empire de cette préoccupation. Mais, hâtons nous de le dire, la lecture attentive de l'ouvrage, corrige cette impression première. Ces pages sont abondamment et sûrement documentées ; l'auteur laisse volontiers la parole aux pièces officielles, qui sont des sources autorisées entre toutes. Il a, comme Taine, utilisé les nombreux documents qui se trouvent aux Archives nationales, série F^{15} (Hospices et secours). Un dépouillement plus complet de ces pièces fournirait encore

des données nouvelles, précieuses pour l'histoire de cette période. Monsieur Lallemand se contente de mettre sous nos yeux le dossier de de la Bienfaisance officielle à l'époque révolutionnaire ; au lecteur le soin d'en tirer les conclusions qui s'en dégagent, tout en tenant compte des circonstances historiques dans lesquelles ces réformes se sont accomplies.

S. Voisin.

* * *

Saint Jérôme, par le P. Largent, Paris, Lecoffre, 1898.

St Jérôme étant l'un des Pères de l'Eglise dont les œuvres excitent le plus d'intérêt, on s'explique facilement la grande quantité d'ouvrages qui ont paru sur sa vie et sur ses écrits. C'est ainsi que récemment paraissait encore une vie de St Jérôme par le R. P. Largent, prêtre de l'oratoire.

Le R. Père Largent a divisé son travail en deux parties. La première nous décrit les premières années du Saint. Renonçant au monde il se retira au désert de Chalcis pour être plus libre dans la solitude de s'adonner à l'étude et de mortifier sa chair. Puis il vint à Antioche et de là à Rome où le Pape Damase, admirant son génie non moins que son zèle à défendre la saine doctrine. le prit pour secrétaire. C'est alors que Jérôme entreprit ses travaux bibliques et eut à répondre à de nombreux contradicteurs ; mais bientôt fatigué de toutes leurs intrigues il se rendit dans le désert biblique et s'installa à Bethléem où il put enfin goûter quelque repos. Il y dirigeait de nombreux monastères et employait ses loisirs à la traduction des Livres Saints d'après le texte original. Mais son repos fut de courte durée ; car il eut bientôt à combattre l'Origénisme et son ancien ami Rufin, lui-même ; lutte qui nous valut de si belles pages ! Cependant Jérôme ne parvint pas à convaincre Rufin et les deux vaillants adversaires se séparèrent sans s'être reconciliés. Plus heureux fut-il dans sa controverse avec St Augustin à propos du fameux passage de l'Epître de St Paul aux Galates. Après un long échange de lettres qui bien souvent trahissent la vivacité de caractère de St Jérôme, ils redevinrent de bons amis.

Cette première partie est très bien traitée. Elle nous donne un abrégé net et précis des premières années si mouvementées du Saint.

La seconde partie traite d'une manière générale de ses œuvres. L'auteur nous montre Jérôme exégète, polémiste, historien et humaniste. C'est surtout comme exégète qu'il est célèbre, aussi aurions nous désiré que l'auteur s'arrêtât plus longtemps sur ce sujet et pour dire tout notre sentiment, il nous semble aussi qu'il y a une lacune. Le R. P. Largent n'aurait-il pas dû nous montrer Jérôme comme orateur ? Comment expliquer ce silence de l'auteur surtout après la publication des « Anecdota Maredsolana » qui contiennent tant de monuments précieux de la prédication du grand docteur ? Monuments qui mettent à néant cette opinion

reçue depuis plusieurs siècles qui voulait qu'aucun discours authentique de St Jérôme ne fut parvenu jusqu'à nous.

Le savant religieux nous fait aussi connaître la méthode qu'employa St Jérôme dans la traduction de l'Ecriture Sainte. Nous lisons en effet p. 149 : Quand il a traduit en latin des ouvrages grecs, il ne s'est point astreint à une littéralité scrupuleuse ; ce que Jérôme a voulu, c'est rendre fidèlement la pensée des auteurs et quand cela lui a paru nécessaire, adapter au génie de sa langue les formes et les figures de langages dont ils se sont servis. Mais de cette règle qu'il se traçait, Jérôme a excepté la traduction de l'Ecriture où, dit-il, « jusque dans l'arrangement des mots il y a quelque mystère (ubi et verborum ordo mysterium est. Ep. LVII ad Pam 5).

Ici nous ferons observer que si l'on examine attentivement la traduction de Jérôme, l'on ne pourra affirmer que le Saint ait invariablement suivi la méthode qu'il définit dans sa 57e lettre.

En effet en plus d'un endroit Jerôme nous avertit qu'il ne traduit pas littéralement, mais qu'il cherche à rendre exactement le sens. Qu'il nous suffise de mentionner les passages suivants : « et sepositis occupationibus quibus vehementer actabar huic unam lucubratiunculam dedi, *magis sensum e sensu, quam ex verbo verbum transferens* » Praef in Judith.

« Cogar per singulos scripturae divinae libros adversariorum respondere maledictis : qui interpretationem meam, reprehensionem Septuaginta Interpretum criminantur, quasi non et apud Graecos Aquila, Symmachus et Theodotio *vel verbum e verbo, vel sensum e sensu, vel ex utroque commixtum, et medie temperatum genus translationis expresserint.* » Praef. in Job.

« Quae ne multum a lectionis Latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus, *ut his tantum quae sensum videbantur mutare, correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant.* »

Il a donc, de son propre aveu, employé tantôt une, tantôt l'autre méthode selon les circonstances.

Dans le deuxième chapitre de la seconde partie, le R. P. Largent résume la doctrine de St Jérôme d'après Dom R. Ceillier, l'auteur de l'Histoire Générale des écrivains sacrés et ecclésiastiques. On ne peut cependant avancer que St Jérôme, à l'instar de St Augustin, ait eu une doctrine. Toutefois l'étude de ses écrits aide singulièrement à résoudre certaines questions, surtout en ce qui touche au dogme de l'inspiration biblique.

On ne peut nier que Jérôme ait eu des doutes quant à l'inspiration des livres deutero-canoniques de l'Ancien Testament. Il les appelle cependant un Ecrit divin, et il ne se fait pas faute d'en citer des textes au même titre que d'autres empruntés aux livres Proto-canoniques. Pour ce qui est de la véracité des Livres Saints, c'est avec raison que l'auteur nous dit que St Jérôme admettait que les écrivains sacrés ont, dans la Bible,

rapporté certains faits historiques, en tenant compte de la tradition populaire, de même qu'ils ont décrit certains phénomènes de la nature d'après les apparences sensibles : mais nous regrettons que le R. Père n'ait pas ajouté que le Saint exégète n'admettait dans la Bible aucune erreur imputable à l'ignorance de l'auteur sacré. Car St Jérôme, lorsqu'il relève certains détails objectivement faux a toujours soin de remarquer que l'écrivain sacré s'est conformé en cela à la tradition populaire soit écrite, soit orale, et qu'il en a agi ainsi pour ne point froisser ses lecteurs. On ne peut donc en conclure que les auteurs des Livres Saints ignoraient la vérité historique de ces détails.

Bref, la vie de St Jérôme par le R. P. Largent est recommandable. Elle nous fait connaître la vie du Saint dans toutes ses vicissitudes, nous donne un aperçu de ses nombreux ouvrages et une idée juste des enseignements qu'ils contiennent. Il est certainement bien difficile de renfermer dans les étroites limites d'un opuscule la vie si remplie de cet illustre Père de l'Eglise Latine ; nous n'en sommes pas moins heureux que le R P. Largent ait offert une occasion de plus au public de connaître St Jérôme dont les écrits sont à tant de titres dignes du plus grand intérêt.

D. L. SANDERS



Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmässig untersucht von Dr OTTO PAUTZ. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.

ERWIDERUNG AN HERRN PROFESSOR J. FORGET.

Wenn ich auf die Besprechung meines oben genannten Werks seitens des Herrn Professor J. Forget in *Le Muséon et la Revue des religions*, 1899 Nr. 4, eine Erwiderung folgen lasse, so thue ich dies nicht. um gegen ihn zu polemisieren, da ich sehe, dass er im Prinzip mit mir übereinstimmt und mein überall so beifällig aufgenommenes Werk auch seine Anerkennung gefunden hat. Ich will nur die am Schluss an mich gerichtete Frage beantworten, wie ich über zwei Episoden denke, die sich zwischen Muhammed und Zainab, der Frau des Zaid, sowie Marjat (Martha), der ägyptischen Sklavin, zutrugen und sich nach Ansicht des Herrn Recensenten nur durch den Egoismus Muhammeds erklären lassen, während ich (in meiner Einleitung) ihn in einem andern Lichte geschildert hätte.

Hierzu bemerke ich, dass ich nicht eine detaillierte Charakteristik Muhammeds entwerfen noch über ihn ein Sündenregister aufstellen wollte. Ich habe vielmehr nur versucht, unter seinen Charakterzügen

solche hervorzuheben, welche bei der Beurteilung der Frage nach der Berechtigung seines Anspruchs auf den Titel Prophet und Gottesgesandter in Betracht kommen.

Was nun jene beiden Episoden anbetrifft, so ist das ihnen zu Grunde liegende Motiv Sinnlichtkeit, die wir bei Muhammed nach dem Tode seiner ersten Frau Chadidscha stark hervortreten sehen. Wenn hierdurch in den gedachten Fällen die Rechte anderer ingnoriert und verletzt wurden, so ist dies auch nach meiner Ansicht eine egoistische Handlungsweise, welche den schärfsten Tadel verdient.

Indessen waren diese Vorfälle bei Muhammed nur Ausnahmen und sind auch als solche zu beurteilen. Unter keinen Umständen darf man sich dadurch zu der Schlussfolgerung verleiten lassen, als habe er sich in seiner gesamten öffentlichen Wirksamkeit von egoistischen Motiven, etwa dem Streben nach Ansehen oder materiellem Gewinn, leiten lassen. Es ist bekannt, dass er, anspruchslos und bedürfnislos wie er war, in den einfachsten Verhältnissen lebte, wobei er für alles, was das Wohl und Wehe seiner Gemeinde betraf, die innigste Teilnahme bekundete. Aus seinen überlieferten Aussprüchen tritt uns eine tiefe Religiosität entgegen, die wohl geeignet ist, Sympathie zu erwecken

Muhammed war gewiss kein Engel. Er sagte von sich : « Ich bin nur ein Mensch » (Sure 41,5 ; 18,110 : 17,95) und wollte auch nur als solcher, d h. behaftet mit menschlicher Beschränktheit und Unvollkommenheit, von andern beurteilt sein. So wollen auch wir wegen seiner Fehler und Vergehem, wegen deren er Gott um Vergebung bittet (Sure 40,57 ; 47,21 ; 4,106 ; 110,3 ; 48,2), über ihn nicht den Stab brechen.

Schwerer im Vergleich mit jenen beiden Vorfällen war die Versündigung Davids betreffs des Ehebruchs mit der Bathseba und des an Uria begangenen Mordes. Und doch kann man deshalb zumal mit Rücksicht auf seine Reue und Buss ihn nicht als einen Egoisten und Bösewicht bezeichnen.

Ich bin dem Herrn Recensenten dankbar, dass er mir durch seine Interpellation Gelegenheit gegeben hat, mich zu dem von ihm urgierten Punkte zu äussern, und hoffe, mit meiner Erklärung, wobei ich mich auf das bereits S. 8 meines Buchs von mir Gesagte berufe, seine Zustimmung sowie diejenige aller gerechten Beurteiler Muhammeds zu finden.

Dr. Otto Pautz.

Des circonstances spéciales ont obligé la rédaction à remettre la CHRONIQUE à la livraison prochaine.

LES MYSTÈRES DES LETTRES GRECQUES

(Suite.)

ⲙⲛⲧⲏ ϩⲱⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ϩⲛⲁⲧⲥⲙⲏ ⲛⲉ· ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲙⲛⲧⲏ ⲟⲛ ⲛϩⲱⲃ ⲛ̇ⲁⲧϩⲣⲟⲟⲩ (-ⲓ̅ⲏ̅-) ⲉⲧϩⲉⲛ ⲛⲥⲱⲛⲧ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲡϣⲟⲣⲡ ⲡⲉ ⲧϣⲟⲣⲡ ⲙⲡⲉ ⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ· ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲡⲉ ⲛⲧⲡⲉ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲙⲟⲥ· ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲧⲣⲉⲱⲙⲁ ⲉⲧⲟ̇ ⲙⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ [a] ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲧϣⲟⲣⲡ ⲙⲡⲉ·ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲡⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲧⲉ ⲛⲕⲁⲧⲁⲭⲛⲟⲛⲓⲟⲛ [b] ⲡⲉ· ⲡⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲙⲟⲟⲩ

(a) Dulaurier a lu ⲙⲙⲁϩⲥⲛⲁⲩ. Dans le Ms., ⲁ paraît avoir été corrigé en ⲉ.

(b) *Sic*, fautif pour ⲕⲁⲧⲁⲭⲑⲟⲛⲓⲟⲛ qu'on trouve loin : les régions souterraines. Nous remarquerons à propos de la description cosmogonique du delta, que l'auteur fait mention de deux terres catachtoniennes.

Il y a aussi quinze lettres non-vocales, parce qu'il y a quinze œuvres dans la création du monde, qui sont sans voix : la première, le premier ciel, supérieur au firmament, à savoir le ciel du ciel qui est au-dessus de celui-ci (1) ; la deuxième, le firmament, qui est le second et qui est en dessous du premier ciel ; la troisième, la terre inférieure, c.-à-d. les régions souterraines ; la quatrième, la terre supérieure à celles-ci ; la cinquième, l'eau qui est dans l'univers ; la sixième, l'air qui souffle et vivifie ; la

(1) C.-à-d. de ce premier ciel ; en effet, le féminin ⲙⲙⲟⲥ ne pourrait se rapporter à ⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ. Ce ciel suprême, dont dépend le ciel *du ciel*, nous paraît être le lieu de repos du Saint des saints, mentionné plus loin, dans la description du delta : « Il y a dans les hauteurs deux cieux en dehors de celui qui est au dessus d'eux, existant avant eux dans la création, le lieu de repos ou Saint des saints. » Le *premier* ciel, immédiatement supérieur au firmament serait donc appelé ici ciel *du ciel*, parce qu'il aurait au dessus de lui, le ciel primordial ou ciel *suprême*.

ⲉⲧϩⲛ ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ· ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲡⲁⲏⲣ ⲉⲧⲛⲓⲃⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲣⲉϥϯⲱⲛϩ· ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲡⲉ ⲡⲕⲁⲕⲉ· ⲡⲙⲉϩⲏ̅ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· ⲡⲙⲉϩⲑ ⲡⲉ ⲡ(*sic*)ⲃⲟⲧⲁⲛⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲡⲕⲁϩ * ⲡⲙⲉϩⲙⲏⲧ ⲡⲉ ⲛϣⲏⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲣⲉϥϯⲕⲁⲣⲡⲟⲥ· ⲡⲙⲉϩⲓ̅ⲁ̅ ⲡⲉ ⲛⲥⲓⲟⲩ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ· ⲡⲙⲉϩⲓ̅ⲃ̅ ⲡⲉ ⲡⲣⲏ ⲡⲙⲉϩⲓ̅ⲅ̅ ⲡⲉ ⲡⲟⲟϩ· ⲡⲙⲉϩⲓ̅ⲇ̅ ⲡⲉ ⲛⲧⲃⲧ ⲉⲧϩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲡⲙⲉϩⲓ̅ⲉ̅ ⲡⲉ ⲛⲕⲏⲧⲟⲥ ⲉⲧⲟ ⲛⲛⲟϭ ⲙⲛ ⲛⲉⲧϩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ·

ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲛⲧⲏ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉ ⲙⲛ ϩⲣⲟⲟⲩ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ·· ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲕⲉ ⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛⲛⲥⲱⲛⲧ·

ⲁⲩⲱ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲥⲱⲛⲧ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ϣⲁⲩⲥϩⲁⲓϥ ϩⲛ ⲟⲩ ⲥⲧⲓⲭⲟⲥ (-ⲓ̅ⲑ̅-) ⲛϭⲓ ⲛⲉⲧⲛⲁϫⲓⲥⲃⲱ ⲉⲣⲟⲟⲩ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲓⲥⲙⲟⲧ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲉⲛⲟⲩ·

ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲥⲧⲓⲭⲟⲥ ⲡⲉ ⲁ̅ ⲃ̅ ⲅ̅ ⲇ̅
ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛⲥⲧⲓⲭⲟⲥ ⲉ ⲍ̅ ⲏ̅ ⲑ̅

---

septième, les ténèbres ; la huitième, la lumière ; la neuvième, toutes les plantes de la terre ; la dixième, tous les arbres fruitiers ; la onzième, les étoiles du firmament ; la douzième, le soleil ; la treizième, la lune ; la quatorzième, les poissons qui sont dans les eaux ; la quinzième, les grands cétacés qui sont dans les eaux.

Cela fait ensemble quinze œuvres de Dieu n'étant pas douées de voix, comme le sont les autres créatures.

Et comme la figure des six jours de la création du monde se trouve dans les lettres de l'alphabet, ceux qui veulent les apprendre les allignent (1), pour cette raison, de la manière suivante :

1[re] ligne : α, β, γ, δ
2[e] ligne : ε, ζ, η, θ

(1) Litt. « écrivent l'alphabet en ligne. »

ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲥⲧⲓⲭⲟⲥ ⲓ ⲕ̄ ⲗ̄ ⲙ̄
ⲡⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲧⲓⲭⲟⲥ ⲛ̄ Ξ (*sic*) ⲟ̄ ⲡ̄
ⲡⲙⲉϩϯⲓⲟⲩ [a] ⲛⲥⲧⲓⲭⲟⲥ ⲣ ⲥ ⲧ ⲩ
ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥⲧⲓⲭⲟⲥ ⲫ ⲭ ⲯ ⲱ [b]

ⲡⲉⲍⲓ ϩⲱⲱϥ ⲅⲁⲣ ⲙⲛ ⲡⲉⲯⲓ ⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲁⲩ ⲉⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲉⲡϩⲁⲉ ϩⲓⲧⲙ ⲡϣⲟϫⲛⲉ ⲛⲧⲉ ϩⲁⲛ ⲙⲏⲏϣⲉ ⲙⲡⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ (*sic*)· ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲛⲟⲩⲱ̇ ⲉⲛϫⲱ ⲙⲡⲁⲓ ⲛⲥⲁⲑⲏ·

ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲟⲩⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ *ⲉⲓⲥ ⲡⲓⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥⲧⲓⲭⲟⲥ ⲉⲧⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲓⲥⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲡϭⲓⲛⲧⲁⲙⲓⲟ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲟⲩⲟⲛⲧⲁⲩ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲧⲁⲣⲭⲏ ϩⲛ (*sic*) ⲥϩⲁⲓ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲁⲗⲫⲁ· ϩⲟⲙⲟⲓⲱⲥ ⲟⲛ ⲥⲉϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲱ̇·

ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ϩⲓⲱⲟⲩ ⲛⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ

(a) Le Ms. porte ⲡⲙⲉϩⲥⲟⲟⲩ, évidemment fautif.

(b) Les lettres des deux dernières lignes ne sont pas surmontées d'un trait. Le ⲯ est représenté par deux traits parallèles inclinés de droite à gauche.

3ᵉ ligne : ι, κ, λ, μ
4ᵉ ligne : ν, ξ, ο, π
5ᵉ ligne : ρ, σ, τ, υ
6ᵉ ligne : φ, χ, ψ, ω.

Car le *ksi* aussi, ainsi que le *psi* ont été ajoutés à ces lettres, dans la suite, par la volonté d'une multitude de philosophes, comme nous l'avons dit antérieurement (1).

Voilà donc les six lignes dans lesquelles se retrouve la figure des six jours de la création du monde ; elles commencent par une voyelle, l'*alpha*, et se terminent également par une voyelle, l'*oméga*.

C'est parce que les éléments correspondants (2) de la

(1) Chap. III, fol. ⲓ̄ⲃ̄ * p. 28.

(2) Les éléments de la création *correspondent*, dans la pensée de l'auteur, aux éléments (στοιχειον) ou lettres de l'alphabet. C'est ainsi que nous croyons devoir interpréter le mot ϩⲓⲱⲟⲩ, à moins qu'il ne soit écrit fautivement pour ϩⲱⲟⲩ, eux aussi.

ⲧⲉⲥⲙⲏ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉⲧϭⲓⲛⲉⲧⲣⲉⲩϣⲱⲡⲉ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲟⲩ ⲙⲉⲛ ⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲉϩⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲁ ⲟⲩϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ·

(-ⲕ̄-) [a] ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲟⲩⲁ̀ ⲡⲟⲩⲁ̀ ⲛⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲥⲉⲙⲏⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲡⲓⲥⲁϣϥ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲣⲉϥϯϩⲣⲟⲟⲩ· ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ϩⲛ ⲥⲁϣϥ ⲛϩⲱⲃ ⲁⲩⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲡⲥⲱⲛⲧ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ· ⲧⲡⲉ· ⲙⲛ ⲡⲙⲟⲟⲩ· ⲙⲛ ⲡⲉⲥⲧⲣⲉⲱⲙⲁ· ⲙⲛ ⲡⲁⲏⲣ· ⲙⲛ ⲡⲕⲁϩ· ⲙⲛ ⲡⲛⲟⲩⲛ· ⲙⲛ ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ·

ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲓ ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲛ ⲡⲇⲓⲱⲅⲙⲟⲥ ⲉϫⲉⲛ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ· ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲁⲛⲇⲣⲓⲁⲛⲟⲥ (*sic*)· ⲙⲛ ⲇⲓⲟⲕⲗⲏ· ⲙⲛ ⲙⲁⲝⲓⲙⲓⲁⲛⲟⲥ

(a) En tête de la page (*v*) :

ⲕ	ⲓ̄ⲥ — ⲭ̄ⲥ	ⲃ̄
20	Jésus Christ	2

cf. p. 7.

---

création commencèrent à exister par la voix de Dieu : « Dieu dit : Que tel et tel existe, et ils existèrent » ; de même que par la voix de Dieu toutes choses arriveront à leur consommation.

De nouveau, les éléments de chacune de ces lettres sont tous reliés ensemble par ces sept lettres vocales. C'est à raison des sept choses dans lesquelles subsistent (1) tous les éléments de la création. Ce sont : le ciel, l'eau, le firmament, l'air, la terre, le *noun*, la terre inférieure.

Et quant à ceux qui avaient connu ce mystère de ces lettres, les persécuteurs de l'Église, je veux dire : Adrien et Dioclès, et Maximien et Julien l'Apostat, lui qui se

(1) Litt. « se tiennent debout, ont leur consistance. »

ⲙⲛ ⲓⲟⲩⲗⲓⲁⲛⲟⲥ ⲡⲡⲁⲣⲁⲃⲁⲧⲏⲥ· ⲡⲁⲓⲉⲧ (-ⲕ̄ⲁ-)[(a)] ⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ ϫⲉ ⲟⲩⲥⲟⲫⲟⲥ ⲡⲉ· ⲁⲣⲁ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲡⲉ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲉⲧⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲩⲟⲩⲛⲁⲙ ⲉⲧϫⲁϩⲉⲙ· ⲛⲉⲩⲛ̄ϭⲟⲙ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩⲥⲟⲟϩⲉ ⲛⲧⲉⲩⲙⲛⲧⲁⲑⲏⲧ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲛ ϩⲛ ⲟⲩⲗⲟⲅⲟⲛ *(sic)* ⲉϥϭⲙϭⲟⲙ ⲛⲧⲉⲛϯϣⲓⲡⲉ ⲛⲁⲩ ⲛϫⲱⲙⲙⲟⲥ· ϫⲉ ⲛ̄ⲁϣ ⲛϩⲉ ⲱ̂ ⲛⲁⲑⲏⲧ ⲉⲧⲉⲧⲛϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲡ(*sic*)ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛⲓⲕⲟⲛ ⲛⲧⲏⲧⲛ· ϫⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲣⲉϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲧⲡⲉ ⲙⲛ ⲡⲕⲁϩ· ⲙⲛ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ[(b)]· ⲙⲛ ⲡⲟⲩⲉⲓⲛ· ⲙⲛ ⲡⲕⲁⲕⲉ· ⲙⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛⲥⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲛ·

ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲧⲛ ⲁⲣⲛⲁ[(c)] ⲙⲙⲟϥ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲉⲙϣⲉ ⲛⲛⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ ⲉⲙⲛ ⲡⲛⲁ ⲙⲙⲁⲩ· ⲛⲉϣϣⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲏⲧⲛ ⲉϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲛⲛⲉⲧ ⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲙ* ⲙ*(sic)* ⲙⲟⲟⲩ ϫⲉⲕⲁⲥ ϫⲓⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛⲧⲉⲧⲛ-

(b) En tête de la page (*r*) :

ⲅ̄ ⲩ̄ⲥ̄ — ⲑ̄ⲥ̄ ⲕ̄ⲁ̄
3 fils de Dieu 21

(a) *Sic.* pour ⲧⲉⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ.

(b) Grec, ἀρνέομαι.

---

croyait un sage, ces caractères tracés par leur main profane, suffisaient donc à les accuser eux-mêmes de folie (1). Mais nous aussi, il nous faut les confondre hardiment, en disant (2) : « Comment, o impies, vous dites de Dieu, par la figure des lettres grecques qui sont les vôtres, qu'Il est le créateur du ciel et de la terre, et de la mer, et de la lumière, et des ténèbres et de toutes les choses visibles et invisibles.

Et ce Dieu vous le niez en servant les idoles inanimées, alors qu'il vous fallait confesser ces choses qui étaient écrites ; vous le niez, afin qu'à partir de ce jour, vous soyez

(1) Longue période, d'une construction difficile.

(2) Litt. « par une parole puissante, faisons leur honte en disant. »

ϣωπε ε ⲙⲛⲧⲏⲧⲛⲥϩⲁⲓ ⲙⲙⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲣⲉϥϫⲓϭⲟⲗ ϩⲛ ⲧⲉⲧⲛⲥⲟⲫⲓⲁ·

ⲁⲩⲱ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲙⲡⲉⲧⲛⲥⲟⲩⲛ (*sic*) ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲧⲛ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲛϭⲓ ⲧⲃⲁⲣⲃⲁⲣⲟⲥ ⲛⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲛⲛⲟϩⲉ ⲛⲣⲉϥⲧⲁϩⲉ ⲧⲃⲧ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲁⲅⲣⲁⲙⲙⲁⲧⲟⲥ ⲙⲛ ⲛⲓϭⲙⲏ ⲛϭⲱⲙ ⲙⲛ ⲛⲓⲣⲉϥⲥⲕⲁⲓ ⲙⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉⲧⲣⲉⲥ†ⲥⲃⲱ ⲛⲏⲧⲛ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲥⲧⲥⲁⲃⲉ ⲧⲏⲩⲧⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙⲡⲉⲧⲉⲛⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲉⲧⲉⲛⲥⲟⲧⲙⲟⲩ·

ⲁⲙⲏⲓⲧⲛ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ϣⲁ ⲧⲉⲥⲕⲩⲛⲏ ⲛⲛⲓⲁⲧⲥϩⲁⲓ ⲙⲛ ⲛⲓⲣⲉϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲥⲕⲩⲛⲏ· ⲉϥⲛⲉⲙⲙⲏⲧⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲗⲁⲧⲱⲛ ⲡⲁⲧⲥⲃⲱ ⲉϥϥⲓ ϩⲁ ⲧⲉⲡⲧⲩⲭⲁ ⲉⲧⲡⲣⲉ *ⲡⲓ ⲛⲁϥ ϩⲛ ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲣⲉϥⲧⲥⲁⲃⲉ ϣⲏⲣⲉϣⲏⲙ· ϫⲉⲕⲁⲥ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲓⲙⲉ ⲉⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϣⲏⲕ ⲛⲧⲉⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲙⲡⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ·

ⲙⲁⲣⲉϥⲉⲓ ϩⲱⲱϥ ⲛϭⲓ ϩⲟⲙⲏⲣⲟⲥ ⲡⲃⲉⲗⲗⲉ ⲡⲡⲟⲛⲧⲟⲥ (*sic*)

(comme) sans écriture et que vous paraissiez menteurs dans votre sagesse.

Et puisque vous ne connaissez pas Dieu par la sagesse du monde, voici que l'Église barbare (1), composée d'une foule de pêcheurs, d'illettrés, de jardiniers et de laboureurs (devenus) prophètes, vous appelle pour vous instruire et vous enseigner les choses que vous ne savez pas et n'entendez pas.

Venez donc à la tente des illettrés et des constructeurs de tentes (2), et parmi vous, Platon l'ignorant, dans l'apparat (πτυχή) de sa dignité de pédagogue, afin que, maintenant, vous connaissiez le mystère caché des lettres de l'alphabet.

Qu'il vienne aussi, Homère, l'aveugle, le poète des

(1) *Barbare*, aux yeux des païens lettrés.
(2) Allusion à S. Paul. *Act.* XVIII, 3.

ⲛⲉⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ· ⲙⲁⲣⲉϥⲉⲓ ⲛϭⲓ ⲁⲣⲓⲥⲧⲟⲧⲉⲗⲟⲥ *(sic)* ⲡⲉ ⲫⲩⲗⲓⲁⲣⲟⲥ[(a)]· ⲙⲁⲣⲉϥⲉⲓ ⲛϭⲓ ⲇⲓⲙⲟⲥⲑⲉⲛⲏⲥ ⲙⲛ ⲡⲉⲑⲁⲅⲟⲣⲁⲥ· ⲙⲛ ⲍⲱⲕⲣⲁⲧⲏⲥ· ⲙⲛ ⲓⲥⲓⲟⲇⲟⲥ· ⲙⲛ ⲧⲓⲙⲟⲕⲣⲓⲧⲏⲥ· ⲙⲛ ⲭⲣⲓⲥⲓⲡⲅⲟⲥ· ⲙⲛ ⲙⲉⲛⲁⲛⲇⲣⲟⲥ· ⲙⲛ ⲡⲉⲱⲟⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲫⲓⲗⲟ[ⲥⲟ]ⲫⲟⲥ ⲛⲉⲛϩⲗⲗⲏⲛ ⲉⲧϣⲟⲩⲉⲓⲧ· ϩⲟⲡⲱⲥ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲧⲉ ⲛⲁⲅⲣⲁⲙⲙⲁⲧⲟⲥ· ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲱ̀ ⲛⲁⲥ ⲛⲁⲡⲉ· ⲛⲉⲥⲧⲥⲁⲃⲟⲟⲩ ⲛⲙⲙⲏⲧⲛ ⲉⲡⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ (-ⲕⲃ̅-) ⲙⲛ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲟⲩⲁ̀ ⲡⲟⲩⲁ̀ ⲛⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲉⲧⲛϣⲟⲩϣⲟⲩ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛⲥϩⲁⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲛⲉⲧⲛϭⲓϫ·

ⲧϭⲟⲙ ⲇⲉ ⲛⲧⲉⲑⲉⲱⲅⲛⲟⲥⲓⲁ ⲉⲧⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲉⲧⲛⲁⲣⲛⲁ ⲙⲙⲟⲥ ⲉ̀ⲁⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲙⲡⲥⲱⲛⲧ ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲥⲱⲛⲧ· ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲁⲛϫⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲏⲛϣⲉ ⲛⲥⲟⲡ ϩⲛ ⲟⲩⲱϣⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲩⲃⲉ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ ⲛ̀ⲁⲑⲏⲧ·

ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲙⲁⲣⲉⲛⲕ̀ⲧⲟⲛ ⲉϫⲙ ⲡⲕⲉⲁⲗⲫⲁ[ⲃⲏⲧⲁ] ⲑⲉⲡⲟⲑⲩⲥⲓⲥ *(sic)* ⲉⲧⲕⲏ ⲛⲁⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ· ⲉⲛϥⲓⲣⲱⲟⲩϣ ϭⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉⲟⲩⲱⲛϩ

(a) *Sic.* pour φλυάρος ; tout ce passage est fort négligé.

Grecs ; qu'il vienne, Aristote, le bavard ; qu'ils viennent Démosthène et Pythagore, et Socrate, et Hésiode, et Démocrite, et Chrysippe, et Ménandre et tout ce troupeau des vains philosophes grecs, afin que l'Église des illettrés, celle qui a le Christ pour chef, les instruise, en même temps que vous, au sujet de l'alphabet et du mystère de chacune de ces lettres dont vous vous glorifiez et que vous écrivez de votre main.

La merveilleuse connaissance de Dieu qu'elles renferment (1), vous la niez, adorant la créature au lieu du Créateur. » Mais ces choses nous les avons dites maintes fois, tout au long, à l'adresse des Grecs insensés.

Au reste, retournons maintenant à notre sujet, l'alphabet ; tâchons à présent de faire voir la distribution des

(1) Litt. « la puissance de la connaissance de Dieu qui est en elles ».

ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲕⲁⲧⲁⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲉ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲓⲧⲛ ⲛⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲉⲧϩⲛ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛ̇*ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ·

ⲁⲓⲟⲡⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲁⲓⲟⲛ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲁⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲙⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲙⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲛ̇ⲟⲗⲟⲕⲗⲏⲣⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲟ̇ ⲛ̇ⲟⲙⲁⲥ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ· ⲛⲑⲉ ϩⲱⲱϥ ⲙⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ· ϫⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲧⲟ ⲛ̇ⲕⲣⲓⲛⲟⲛ ⲉⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ· ϫⲓⲛ ⲛⲉⲥⲑⲩⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲛ ⲡⲕⲉϣⲱϫⲡ·

ⲁⲩⲱ ⲛ̇ⲁϣ ⲛϩⲉ ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲁⲓ ϫⲓⲛ ⲛϣⲟⲣⲡ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲛ̇ⲁϣ ⲛϩⲉ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲙⲓⲟ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲟⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲁⲡϣⲱⲓ ϩⲛ ⲛⲉⲧϫⲟⲥⲉ· ⲁϥⲕⲱ ⲇⲉ ⲙⲡⲙⲟⲟⲩ ⲥⲁⲡϣⲟⲓ (*sic*) ⲙⲙⲟϥ ⲛⲑⲉ ⲛ̇ⲟⲩⲥⲧⲉⲕⲉⲓ [a] ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁϥⲣ̇ⲡⲕⲉⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲛ ⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ· ϩⲙ ⲡⲧⲣⲉⲩⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ

(a) Pour στέγη.

---

parties, à savoir, les éléments de la création et cela, au moyen des figures contenues dans les éléments de l'alphabet (1).

J'ai estimé qu'il fallait exhiber en premier lieu la figure de la lettre universelle (ὁλόκληρον) qui est la synthèse (totalité ὁμάς) de l'univers, à l'instar du corps humain, qui est comme un réceptacle (2) par rapport à tous les éléments qui sont en lui, depuis les vêtements et le reste.

(Il faut montrer, par l'image de cette lettre) comment ces choses furent dès le commencement et comment Dieu créa le firmament et le fixa dans les hauteurs ; comment Il plaça au dessus de lui l'eau, formant comme une toiture qu'Il fit monter simultanément avec le firmament,

(1) Cf. p. 28 notes 1 et 2.

(2) C'est ainsi que nous croyons devoir traduire le mot **ⲕⲣⲓⲛⲟⲛ** que nous rapprochons de χρήινον. Cfr. Stephanus *Thesaurus Linguæ græcæ.* Lond. 1816-18. T. I p. DXL, coll. T. V. p. 5314, A, B. χρήινον = χρεοθήκη, carnium repositorium ; i. q. χρήϊον, χρεῖον, carnis receptaculum ; χρίον = ἀγγεῖον (cavité, vase, panier etc.).

ⲡⲙⲟⲟⲩ (-ⲕⲅ-) ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲧⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲛ̄ⲁϣ ⲛϩⲉ ⲥⲉϣⲟⲟⲡ ϩⲙ ⲡϫⲓⲥⲉ ⲛϭⲓ ⲥⲛⲧⲉ ⲙⲡⲉ· ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲧⲉⲧ ϩⲙ ⲡϫⲓⲥⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲟ̇ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲙ ⲡⲥⲱⲛⲧ· ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉϥⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲛϭⲓ ⲡⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲧⲉⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ϩⲁⲑⲏ ⲉⲧⲣⲉϥⲧⲁⲙⲓⲉ ⲗⲁⲁⲩ ϩⲛ ⲛϫⲱⲛⲧ ⲉⲧⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ·

ϥ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲧⲥⲛⲧⲉ ⲙⲡⲉ ⲛⲧⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲧϭⲓⲛⲧⲁⲙⲓⲟ [a] ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲧⲁⲩⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ·

ⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲥⲉϣⲟⲟⲡ ⲛϭⲓ ⲡⲕⲁϩ ⲥⲛⲁⲩ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲥⲉϣⲟⲟⲡ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲛⲁⲓ ⲛϭⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉ *ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲉⲧⲉ (*sic*) ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲛⲛⲟⲩⲛ· ⲉϥⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲇⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛⲕⲁϩ ⲛⲧⲉ ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲉ· ⲁⲩⲱ ⲉϥⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲕⲁϩ ⲛⲥⲛⲁⲩ ⲉⲧⲉ ⲛⲕⲁⲧⲁⲕⲑⲟⲛⲓⲟⲛ (*sic*) ⲛⲉ·

(a) Entre les deux mots un assez grand intervalle ; peut-être lisait-on jadis ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ.

---

par la séparation de cette eau d'avec les eaux inférieures au ciel et comment il y a, dans le haut, deux cieux en dehors de celui qui est au-dessus d'eux et qui est avant eux dans la création, le lieu de repos du Saint des Saints, avant qu'Il créât aucun être visible.

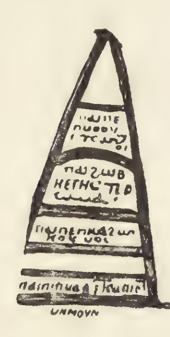
Il y a de nouveau, au milieu des deux cieux qu'Il créa avec le monde, les eaux qui ont été séparées en eaux supérieures et en eaux inférieures au firmament (1).

En bas, de nouveau, sont les deux terres et au milieu d'elles les eaux appelées *noun :* la première terre, la terre habitée, étant au-dessus de celles-ci, et en dessous d'elles, la double terre inférieure (2). Traçons enfin la figure de la création, à savoir le *delta.*

(1) Passage très tortueux dans le texte copte.

(2) Nous traduisons d'après le Ms. mentionnant clairement « *deux*

ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲟⲥ[a] ⲙⲁⲣⲉⲛⳅⲱⲕⲣⲁⲫⲉⲓ *(sic)* ⲙⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉⲗⲧⲁ *(sic)*·



ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ· ⲡⲓⲥⲭⲏⲙⲁ ⲙⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲱ̀ ⲛϣⲱⲙⲧ ⲛⲕⲟⲟϩ· ϥⲟ̀ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲥϣⲏⲙⲁ ⲛⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ· ⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲉⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲡⲉ ⲛ̀ⲁⲧⲥϩⲁⲓ ⲧⲉ· ⲛⲧⲟⲥ (-ⲕ̅ⲇ̅-) ⲇⲉ ⲉⲧⲡⲉ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ·

ⲁⲩⲱ ⲡⲡⲁϩⲣⲉ [b] ϩⲱⲱϥ ⲉⲧϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲁⲓⲥϩⲁⲓϥ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ· ⲡϣⲱⲗϩ ⲇⲉ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲁⲓ

(a) *Sic.* probablement pour τέλος, *enfin*, ou δέον, δεόντως, il faut.

(b) ⲡⲁϩⲣⲉ a ici le sens de *coupure* et est à rapprocher de ⲡⲱϩ, couper, tailler.

Ceci représente la création. La figure de cette lettre a trois angles. Elle est, en effet, l'image qui représente la création entière (1). Dans sa partie supérieure, la tête sans écriture (2) est le ciel supérieur au firmament.

La coupure qui est au milieu, je l'ai marquée pour figurer les eaux supérieures au firmament ; la ligne qui

terres qui *sont* catachthoniennes. » M. Amélineau croit qu'il y a ici « une de ces erreurs qui remplissent malheureusement le manuscrit. » *loc. cit.* p. 282. La version arabe donne ce qui suit : Et plus basses encore sont les deux terres, qu'on nomme la profondeur et où ils ont placé, au dessus des eaux, la terre première de l'univers qui est la terre du monde, et, en dessous des eaux, la terre *seconde* qui est la profondeur, et elle est plus basse que les deux basses. (Traduction de M. Revillout). Cf. *supra*, p. 29 : « la deuxième, *la terre* inférieure au *noun* et plus loin, p. 21, *la terre des régions catachthoniennes.* Ces locutions peuvent se concilier si l'on se représente la terre inférieure comme une terre double, comprenant diverses régions.

(1) Litt. « le type de la figure (σχῆμα) de la création ».

(2) ⲁⲧⲥϩⲁⲓ *sans écriture.* La figure ci-jointe porte cependant au sommet du delta, une inscription à peine lisible, où l'on croit reconnaître les mots

ⲁⲩⲱ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲑⲉ ⲛ̀ⲟⲩⲕⲁⲙⲁⲣⲁ ⲁⲓⲥϩⲁⲓϥ˙ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ·

ⲡϣⲱⲗϩ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϥⲟ̀ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲛ ⲁⲩⲱ ⲛ̀ⲁⲩⲁⲛ ⲛⲥⲛⲟϥ· ⲡⲡⲁϩⲣⲉ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲡⲁⲓ ⲉϥⲟ̀ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲙⲙⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲛ ⲉⲧϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙⲡⲕⲁϩ ⲥⲛⲁⲩ·

ⲧⲁⲡⲗⲏ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϣⲟⲗϩ (*sic*) ⲉⲧⲥⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛ ⲛⲕⲟⲩⲓ ⲛϩⲣⲏⲣⲉ ⲛ̀ⲁⲩ *ⲁⲛ ⲛⲭⲗⲟⲣⲟⲛ ⲉⲧϩⲓⲱⲱϥ· ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲕⲁϩ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ·

---

est en dessous et qui s'élève en forme de voûte, je l'ai tracée pour figurer le firmament.

La ligne inférieure est le type de la terre qui est en dessous du *noun* ; elle est de couleur de sang. La séparation qui est au-dessus de cette ligne figure les eaux du *noun* qui est entre les deux terres.

La ligne simple, qui est la ligne tracée là avec les petites fleurs en couleur verte (1), est la figure de la terre cosmique (2).

ⲧⲡⲉ ⲛⲧⲡⲉ, mentionnés plus haut (p. 109) et ci-dessous (p. 117). On pourrait supposer qu'elle a été ajoutée après coup pour faciliter l'explication de la figure, et, de fait, pour cette inscription, de même que pour celle du milieu, l'encre paraît plus faible. Cette locution ⲁⲧⲥϩⲁⲓ est à rapprocher toutefois de la manière dont le ciel du ciel est qualifié dans un passage parallèle du Tome second (p. ⲝⲑ * suiv.). L'auteur l'appelle à cet endroit ϯⲁⲧϫⲱ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲩ, indicible dans sa figure : ⲁⲧⲥϩⲁⲓ équivaudrait donc à « indescriptible ». Ce ciel du ciel, comme il est dit plus loin, descend du sommet jusqu'aux régions inférieures du monde.

(1) On ne distingue guère de fleurs dans le dessin ; l'auteur, en se servant de cette locution, aura peut-être voulu faire allusion à la végétation de la terre cosmique. *Nota.* ⲉⲧϩⲓⲱⲱϥ pourrait aussi se rapporter à ϩⲣⲏⲣⲉ, les fleurs qui sont sur la ligne. Plus loin (p. 120), l'auteur distingue deux éléments dans la terre habitée : la terre et les arbres qui y croissent.

(2) « Dans le tracé du *delta*, en-dessous de la ligne simple ⲁⲡⲗⲏ, représentant la terre habitée, il y a trois séparations dont l'une figurerait les eaux du *noun*, et les deux autres les deux terres catachthoniennes. »

ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲙⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ ⲛϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲕⲟⲟϩ· ϫⲉ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲙⲙⲟⲛⲁⲥ ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲁϩⲉⲣⲁⲧⲥ·

ϩⲱⲙⲟⲓⲟⲥ (*sic*) ⲇⲉ ⲟⲛ ⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲛ ⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ϣⲟⲙⲧ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲉⲧ ϩⲛ ⲡⲕⲁⲧⲁⲙⲉⲣⲟⲥ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϣⲓ (*sic*) ⲙⲛ ⲧⲡⲉ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲧⲉ· ⲙⲛ ⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ· ⲙⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧϩⲛ ⲧⲉⲩⲙⲏⲧⲉ·

ⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲙⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲕⲁϩ ⲛⲧⲉ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧϩⲛ ⲛⲛⲟⲩⲛ ⲉⲧϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲛⲁⲓ·

ⲁⲩⲱ ⲡϣⲱⲓ ⲙⲛ ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ⲧⲉⲧⲁⲙⲁϩⲧⲉ (-ⲕⲉ-) ⲙⲡⲧⲏⲣϥ·

ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲉⲟⲛ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲛⲧⲉⲛⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲙⲡⲓ-

D'autre part, la figure de cette lettre est à trois angles, à raison de la Trinité sainte et une, de qui toute la création tient son origine et sa stabilité (1).

De même, en haut et bas, il y a respectivement trois parties : la mesure (?) et le ciel supérieur, le firmament et les eaux qui sont entre les deux.

En dessous également, se trouve la terre qui est en dessous de la terre cosmique, ainsi que les eaux des *noun*, qui sont entre les deux (terres).

Au dessus et en dessous c'est la Trinité gouvernant l'univers.

Mais il est nécessaire d'expliquer davantage la figure

(Note de M. Revillout). Il s'agirait donc bien d'une *double* terre catachthonienne. L'auteur ne paraît pas faire mention de la séparation du milieu, celle-ci qui vient en dessous de la courbe, figure du firmament. On hésite à supposer qu'il ait voulu représenter par là les petites fleurs vertes qui sont sur la terre habitée. — L'état du manuscrit, très usé en cet endroit, atteste que cette page a, de tout temps, fixé l'attention et exercé la patience du lecteur.

(1) Litt. « puisque par la Trinité Sainte et une, toute la création fut et resta debout. »

ⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ̀ ⲛϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲕⲟⲟϩ· ⲛⲧⲉⲛϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ·

ⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲉⲛ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ϩⲛ ⲧⲉϥϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ·ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲟⲓ (*sic*) ⲙⲡⲁⲓ ϩⲛ ⲧⲉⲩϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲡⲉ ⲛⲧⲡⲉ ϩⲛ ⲧⲉⲥϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ· ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲉⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧϩⲉⲛ ⲡϫⲓⲥⲉ ⲙⲉⲛ ⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ϩⲛ ⲟⲩ ϩⲱⲃ ⲙⲡⲁⲣⲁⲇⲟⲝⲟⲛ ϩⲓⲃⲟⲗ ⲛⲛⲁⲕⲣⲟⲛ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ *ⲙⲛ ⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ϣⲁⲛⲧⲉⲥⲙⲟⲩⲣ ⲙⲛ ⲛⲉⲛⲕⲁⲧⲁⲑⲓⲛⲟⲛ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲛ ϩⲛ ⲟⲩ ⲙⲛⲧⲁⲧϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟⲥ· ⲉⲓⲥ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲧϣⲟⲙⲛⲧⲉ ⲛϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲓϣⲣⲡ ϫⲟⲟⲥ·

---

de la lettre à trois angles, et de dire pourquoi, il y a trois *hypostases* (1) dans la partie supérieure et trois hypostases dans la partie inférieure :

Au dessus du firmament, dans son hypostase, sont les eaux supérieures, dans leur hypostase, et le ciel du ciel, dans son hypostase, celui qui est en haut avec les eaux supérieures et le firmament, et qui s'abaisse, par un fait merveilleux, en dehors des extrémités de la terre cosmique et du firmament, jusqu'à ce qu'il rejoigne les profondeurs (2) qui sont en dessous du *noun* ; et cela d'une manière indicible. Voilà donc les trois hypostases d'en haut, dont j'ai parlé.

(1) Nous conservons le terme *hypostase*, l'auteur jouant ici sur le mot ⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ qu'il applique alternativement aux divisions de la création et aux personnes de la Trinité.

(2) ⲛⲉⲛⲕⲁⲧⲁⲑⲓⲛⲟⲛ : les régions des sables de la mer, les profondeurs, ici la terre inférieure. L'auteur se représente donc le ciel du ciel comme enveloppant l'univers entier et atteignant, par de là des limites de ce monde et du firmament, les régions inférieures placées en dessous du *noun*. Cette interprétation est confirmée par l'endroit parallèle du Tome second : « Et le ciel des cieux dont la figure est indescriptible, descend par les extrémités à l'orient et à l'occident, pour se perdre dans toutes les profondeurs indicibles et se relier à la terre inférieure au *noun*, selon un mystère élevé, et cela conformément à l'image du *delta* » (p. 30* suiv.)

ⲧϣⲟⲙⲧⲉ ⲇⲉ ϩⲱⲟⲩ ⲛ̄ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲧϩⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ· ⲡⲕⲁϩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ· ⲙⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲛ ⲛⲉ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙ̄ⲙⲟϥ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥ (*sic*) ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ· ⲡⲕⲁϩ ⲟⲛ ⲉⲧϩⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁⲭⲑⲟⲛⲓⲟⲛ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ·

ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲥⲉⲉⲓⲙⲉ ϩⲛ̄ ⲛⲁⲓ ⲛ̄ϭⲓ ⲧⲉⲫⲩⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲣⲱⲙⲉ ϫⲉ ⲧⲉⲧ(-ⲕ̅ⲉ̅-)ⲣⲓⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧϩⲙ̄ ⲡ̄ⲧⲏⲣϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲙⲟⲩϩ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲉⲣϩⲙ̄ⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ· ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲟⲥ ⲡⲉ ⲡ̄ⲧⲁϫⲣⲟ ⲛ̄ⲛⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲛ̄ ⲛⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲛⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ· ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲡⲏⲅⲓⲟⲛ· ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁⲭⲑⲟⲛⲓⲟⲛ·

ⲁⲛⲁⲩ ⲉⲛⲁⲓ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲡⲉⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ϫⲉ ⲥⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲥ ϩⲉⲛ (*sic*) ϩⲁⲡⲗⲟⲩⲛ ⲛⲉ ⲁⲩⲱ ϩⲛ̄ ⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛⲉ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲡ̄ⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ· ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̇ⲁⲧϩⲩⲗⲏ· ⲧⲕⲉⲟⲩⲉⲓ ⲇⲉ ϩⲛ̄ ⲧϣⲟⲙ*ⲧⲉ ⲛ̄ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲥⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲇⲉ·

Voici également les trois hypostases inférieures au firmament : la terre du *kosmos*, dans son hypostase ; en dessous de celle-ci, les eaux des *noun*, dans leur hypostase ; enfin, la terre inférieure, ou catachthonienne, dans son hypostase.

C'est afin que toute nature humaine sache que la Trinité sainte est dans tout l'univers, étant la plénitude, la force de toutes choses, gouvernant tout, soutenant les choses d'en haut en même temps que les choses d'en bas, celles du ciel, de la terre et de la région catachthonienne.

Considérez ceci, d'autre part, au sujet de ce mystère de la Trinité sainte : deux de ses hypostases (personnes) sont simples (ἁπλουν) et invisibles : le Père tout puissant et l'Esprit saint immatériel ; une des trois hypostases est

ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲧⲁϥϫⲓⲥⲁⲣⲝ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲛⲟⲩϫⲁⲓ·

ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲓ ϩⲉ ⲟⲛ ϩⲛ ⲧⲕⲉϣⲟⲙⲧⲉ ⲛϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲧϩⲙ ⲡⲕⲁⲧⲁⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲡϣⲱⲓ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲛ ⲛⲁⲡⲉⲥⲏⲧ· ⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲉⲛ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁϥ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲥⲛ̄ⲧⲉ ⲙⲫⲩⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲁⲥⲩⲛⲑⲉⲧⲟⲛ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲧⲡⲉ ⲛⲧⲡⲉ ⲉⲧϩⲙ ⲡϫⲓⲥⲉ ⲙⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ·ⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ⲇⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲁ̀ ⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧϣⲟⲙⲧⲉ ⲛϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ· ⲥⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ (-ⲕ̄ⲍ̄-) ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲥⲩⲛⲑⲉⲧⲟⲛ ⲡⲉ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϫⲉ ⲟⲩⲁ̀ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲥⲛⲁⲩ· ⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲙⲛ ⲙⲫⲱⲥⲧⲏⲣ· ⲙ̀ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲭ̄ⲥ̄·

ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ ⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲕⲁϩ· [a] ⲉⲧϩⲉⲛ ⲛⲉⲕⲁⲧⲁⲭⲑⲟⲛⲓⲟⲛ ⲙⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲛⲛⲟⲩⲛ· ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲉⲧⲥⲛⲧⲉ ⲛϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ

(a) Il y a lieu de croire que le mot ⲕⲁϩ devrait être répété en cet endroit ; sinon il faudrait traduire : en dessous de la terre des régions catachthoniennes et des eaux etc., ce qui serait un non-sens et supposerait une anacoluthe dans la construction de la phrase.

---

visible et invisible (1), à savoir (l'hypostase) de Dieu le Verbe qui s'est incarné pour notre salut.

De même, dans les trois hypostases respectives des divisions supérieures et inférieures (du monde), il y a, en haut, deux natures (φύσις) invisibles et sans composition : le ciel du ciel qui est dans la hauteur et les eaux supérieures au firmament ; quant au firmament, seul des trois hypostases, il est visible pour chacun et est composé ; il est un (composé) de deux choses, des eaux et des astres ; il est la figure du Christ.

De même, en dessous de la terre, la terre des régions catachthoniennes et les eaux du *noun* sont deux hypostases

(1) Litt. « on la voit et elle est invisible. »

ⲛ̇ⲁⲥⲩⲛⲑⲉⲧⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲛ̇ⲁⲧⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲧϩⲙ ⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ·

ⲡⲉⲓⲕⲁϩ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲁ ⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲥⲛⲧⲉ ⲙⲫⲩⲥⲓⲥ· ⲡⲕⲁϩ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲛ ⲛϣⲏⲛ ⲉⲧⲣⲏⲧ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲉϥⲟ̇ ⲛⲧⲩⲧⲓⲟⲥ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅·

---

sans composition et invisibles, dans la partie inférieure au firmament.

Mais la terre que nous voyons est composée de deux natures (φύσις), la terre et les arbres qui y croissent ; elle est la figure du Christ (1).

(1) De l'ensemble de ces explications, le système cosmogonique de l'auteur se dégage comme suit : en dehors du ciel *primordial*, séjour du Saint des Saints, (p.113) l'univers comprend, d'après une gradation descendante : 1° dans la région supérieure, a) le ciel du ciel, ou premier ciel, qui enveloppant les autres parties du monde s'abaisse jusqu'aux dernières profondeurs, b) les eaux supérieures au firmament, c) le firmament ou second ciel : 2° dans la région inférieure, a) la terre habitée, b) les eaux du *noun* ou abîme, c) la terre (double ?) des régions inférieures. Seuls, le firmament et la terre habitée sont visibles et composés de deux substances.

Cosme d'Egypte, surnommé l'*Indicopleuste*, mentionne également deux cieux, dont le premier descend jusqu'aux extrémités de la terre, et le second ou le firmament supportant les eaux, s'étend au-dessus de nos régions habitées.

« Διαγράφομεν τοίνυν τὸν πρῶτον οὐρανὸν ἅμα τῇ, γῇ, τον καμαροειδῆ, ἄκρα ἄκροις συνδεδομένον .... Ἔστι δὲ καὶ τὸ στερέωμα κατὰ μέσου συνδεδεμένον τῷ πρώτῳ οὐρανῷ· ἐν ᾧ εἰσιν ἐπὶ νώτου τὰ ὕδατα, κατ' αὐτὴν τὴν Θέιαν Γραφήν..... Ἀπὸ τὴς γῆς ἕως τοῦ στερεώματος χῶρός ἐστι πρῶτος, ὁ κόσμος οὗτος, ἐν ᾧ εἰσιν ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι, καὶ πᾶσα ἡ νῦν κατάστασις· ἀπό τοῦ στερειώματος ἕως ἄνω τῆς καμάρας, χῶρός ἐστι δεύτερος ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ἔνθα ὁ Χριστὸς ἀναληφθεὶς πρῶτος πάντων εἰσῆλθεν, ἐγκαινίσας ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν. Cosmae Indicopleustae *Topographiae Christianae* Lib. IV. Migne. *P. G.*, T. 88, col. 181 suiv.

ⲛⲑⲉ ⲟⲛ ϫⲉ ϯⲝⲁⲏⲙⲉⲣⲁⲥ (*sic*) ⲉⲧⲉ ⲡⲥⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲛⲉ *ⲛⲧⲉ ⲡϭⲓⲛⲧⲁⲙⲓⲟ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲉϩⲣⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲁⲩⲧⲁⲙⲓⲉ ⲡⲧⲏⲣϥ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϫⲟⲕ ⲉⲃⲟⲗ· ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ ϯϭⲓⲛⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲧⲁⲓ ⲛ̇ⲉⲝⲁⲏⲙⲉⲣⲁⲥ (*sic*) ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ· ϫⲉ ⲥ̇ⲟ̇ ⲛⲥⲟⲟⲩ ⲙⲙⲉⲣⲟⲥ· ⲉⲓϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲉⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲉⲧⲟ̇ ⲛϣⲟⲙⲛⲧ ⲉⲧϩⲛ ⲙⲡⲏⲩⲉ· ⲙⲛ ⲛⲉ ⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲉⲧⲏⲡ ⲉϣⲟⲙⲛⲧ ϩⲓϫⲙ ⲡⲕⲁϩ· ⲛⲥⲱⲛⲧ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲩⲙⲏⲣ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲇⲣⲓⲁⲧⲓⲕⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲉⲧ̀ⲣⲓⲁⲥ ⲁⲩⲱ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲥ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲅⲁⲣ ϩⲙ ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲅⲁⲣ (*sic*) ⲛϩⲟⲟⲩ ⲁϥⲙ̇ⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ ⲧϭⲓⲛⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛϯⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ· ϫⲉⲕⲁⲥ ϩⲙ (-ⲕⲏ-) ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲉⲥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲑⲁⲅⲓⲁ ⲛⲧⲣⲓⲁⲥ ϫⲉ ⲟⲩ ⲁⲧⲥⲟⲛⲧⲥ ⲇⲉ·

ⲡⲁⲣⲓⲑⲙⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲗⲓⲟⲛ ⲉⲧϩⲉⲛ ⲛⲁⲣⲓⲑⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲛ ⲧⲓ (*sic*) ⲇⲉⲕⲁⲥ ⲧⲉ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲙⲏⲧ· ⲉⲕϣⲁⲛ-

---

De même que l'*hexahémeron* comprend les six jours de la création du monde, pendant lesquels Dieu créa et acheva l'univers ; de même cette représentation de l'hexahémeron comprend six parties, je veux dire (six) éléments : il en a trois dans les cieux et l'on en compte trois sur la terre (1). Car les créatures de Dieu sont coordonnées et constituées selon le nombre trois ; et cela, par la Trinité et en vue de la Trinité (2).

C'est pour cela, en effet, que le septième jour, Dieu se reposa, dans l'œuvre de la création entière (3), afin que par là, la Trinité sainte fût manifestée comme increéée.

Car le nombre parfait et achevé, entre tous les nombres, est la décade, ou le nombre dix. En effet, lorsque, dans

(1) **ϩⲓϫⲙ ⲡⲕⲁϩ**. Le contexte indique qu'il s'agit ici des trois divisions inférieures du *delta*.

(2) Litt. « *ex Trinitate et in Trinitatem.* »

(3) Litt. « dans la production de toute créature. »

ⲡⲟϩ ⲅⲁⲣ ⲉⲙⲏⲧ ϩⲛ ⲧϭⲓⲛⲱⲡ ⲉⲕϣⲏϣ ϣⲁⲕⲕⲧⲟⲕ ⲟⲛ ⲉⲧⲁⲣⲭⲏ ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲁ̀ ⲡⲉ ⲉⲕϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲙⲛⲧⲟⲩⲉ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ϩⲙ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲁⲩⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲓⲍⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁϥϫⲉⲕ ⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲥⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ϫⲉ ⲡⲓⲥⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲙⲛ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲙⲁϩⲥⲁϣϥ ⲉⲧⲉ ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ· ⲙⲛ ⲧⲏⲡⲉ ⲛϯϣⲟⲙⲧⲉ ⲛϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛⲧⲉ ⲧⲉⲧ*ⲣⲓⲁⲥ ⲛ̇ⲁⲧⲡⲱⲣϫ ϣⲁⲩⲣ̇ⲙⲏⲧ ϩⲛ ⲧⲉⲩⲁⲛⲁⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲱⲥⲓⲥ ⲛϭⲓ ⲛⲁⲓ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧϩⲛ ϯⲇⲉⲕⲁⲥ ⲛⲧⲁⲛϣⲣⲡ ϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ·

ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲙⲡⲟⲩⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲟⲩⲛⲟⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ· ⲛⲉⲩⲙⲟⲟϣⲉ ⲡⲉ ϩⲛ ⲡⲕⲁⲕⲉ ⲛⲧⲙⲛⲧⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ·

---

la numération, tu arrives à dix, tu t'arrêtes pour recommencer avec un (1), en disant : onze.

Le septième jour (2), on célèbre le sabbat en l'honneur de Dieu, puisqu'Il acheva toute la création en six jours.

Voilà pourquoi (3), ces six jours et le septième jour, ou le sabbat, et le nombre des trois hypostases de la Trinité indivisible, récapitulés ensemble, font dix, d'après le mystère contenu dans cette décade dont nous avons parlé.

Voilà donc ce que n'ont pas su et n'ont pas compris les enfants des Grecs, marchant dans les ténèbres de l'ignorance.

(1) Litt. « tu es en égalité, retournant au commencement, qui est *un.* »

(2) Nous ne tenons pas compte ici de la locution **ⲉⲧⲃ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ**, *à cause de cela*, qui vise surtout la phrase suivante où elle se trouve répétée. L'allusion au sabbat n'est qu'une sorte d'incidente. Cf. p. 126 n. 1.

(3) A raison de tout ce qui précède.

ⲡⲉⲓⲛⲉ ⲇⲉ ⲙⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲇⲉⲗⲇⲁ ⲛⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲁϥ ⲛϯϩⲉ·

ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲁⲥⲁⲣⲉⲣⲁⲧⲥ ⲛϭⲓ ⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛⲑⲉ ϩⲱⲱϥ ⲛⲇⲉⲗⲧⲁ· ϫⲉ ⲡⲙⲉϩⲇ̄ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉⲛⲉⲥϩⲁⲓ· ⲁⲩⲱ ⲥⲉϩⲏⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲛϭⲓ ⲡⲕⲉϣⲟⲙⲧ ⲛⲥ (-ⲕ̄ⲑ̄-) ⲧⲓⲭⲓⲟⲛ (*sic*) ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲩ ⲛ̇ⲏⲓ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲓ ⲇⲉⲗⲧⲁ· ⲁⲩⲱ ⲛⲥⲉⲛⲧⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛϫⲓⲥⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛ̇ⲟⲩⲉϩⲥⲟⲓ· ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲁϫⲣⲟ ⲛⲛⲥⲱⲛⲧ ⲧⲏⲣⲟⲩ·

ⲛⲑⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̇ⲟⲩⲥⲕⲩⲛⲏ ⲉⲁⲩϯⲧⲟϣ ⲉⲣⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲕⲁⲁⲥ ϩⲙ ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲛⲛⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲥ· ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϩⲱⲱϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲓ ⲇⲉⲗⲇⲁ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁⲛϣⲉⲣⲡ ⲥϩⲁⲓϥ·

La forme de cette lettre qui est la figure de la création, à savoir le *delta*, Dieu l'a donnée de cette manière.

Comme (d'autre part) (1) la création entière du monde est constituée de quatre éléments, de même aussi le *delta*, le quatrième élément des lettres, a pour voisins trois éléments de l'alphabet auxquels il sert en quelque sorte d'abri, et de base, et d'élévation, et de sommet et de soutien universel (2).

En effet, de même qu'une tente, dressée et placée dans le voisinage de ceux qui la connaissent (3), tel aussi est ce *delta*, d'après la figure que nous avons tracée.

(1) Après avoir proposé le *delta* comme synthèse de la création et comme figure des personnes de la Trinité, l'auteur entre dans un nouvel ordre de considérations, tirées des éléments du monde.

(2) Litt. « ce *delta* étant pour eux une maison, et une base, et une élévation et un sommet et une stabilité de toutes les créatures » ; énoncé obscur que l'auteur tâche d'expliquer dans la suite, à l'aide d'un nouveau tracé du *delta*. Voici quel parait être le fond de son idée : le *delta*, pris comme symbole, est l'abri et le soutien de l'universalité des choses ; les 2 tiges qui se rejoignent à son sommet forment comme un toit qui abrite les régions supérieures de l'univers ; sa base est le soutien du ciel, de la terre et des régions inférieures.

(3) Probablement *les habitants*, allusion aux lettres voisines dont il vient d'être question et qui figurent à l'intérieur du *delta*.

ⲡⲓϫⲱϭⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲉ ⲡⲃ̄ (*sic*) ⲁⲕⲣⲟⲛ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϫⲓⲥⲉ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲛⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ· ⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲉⲛⲥⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲛ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϯⲕⲉⲣⲉⲁ ⲉⲧⲁϣⲉ ⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲥⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲥⲉⲛⲧⲉ· ⲙⲛ ⲧⲉⲧⲣⲟⲡⲏ· ⲙⲛ ⲡⲧⲁϫⲣⲟ ⲉⲧⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛϭⲓ ⲧⲡⲉ ⲙⲛ ⲡⲕⲁϩ· ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲕⲁϩ· ⲉⲩⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁⲛⲥϩⲁⲓ ⲇⲉⲗⲧⲁ ⲛϩⲏⲧϥ·



ⲡⲓϣⲱⲗϩ ⲡⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲛ· ⲡⲓϣⲟⲙⲛⲧ ⲇⲉ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲁⲛⲕⲁⲁⲩ ⲥⲁϩⲟⲩⲛ ⲛⲇⲉⲗⲧⲁ ϩⲛ ⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲛⲉ·

ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ ⲡⲥⲱⲛⲧ ⲧⲏⲣϥ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲙⲓⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲩⲱ

En effet, le dessin (1) des deux extrémités supérieures (2), représente la région supérieure de la création entière, les choses visibles et les choses invisibles, à la fois (3) ; et le tracé de la division inférieure (4) est la figure de la base, et de l'évolution (5) et de la consolidation par laquelle subsistent le ciel et la terre et ce qui est en dessous de la terre, choses que nous avons représentées dans le type que nous avons tracé du *delta*.

Cette ligne (horizontale), est la figure de la terre inférieure au *noun* ; quant aux trois lettres que nous avons placées à l'intérieur de *delta*, en voici la raison.

Tous les éléments de la création entière, Dieu les a créés par Lui, pour Lui et en Lui : la lumière, le firma-

(1) Litt. « la peinture ».

(2) C.-à-d. l'angle supérieur.

(3) C.-à-d. le firmament visible, le ciel du ciel et les eaux supérieures, invisibles.

(4) Litt. « la corne suspendue en bas. »

(5) τρόπη, conversion, évolution, peut-être pour désigner le *pivot*, le soutien.

ⲛϩⲏⲧϥ· ⲉⲓⲧⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· ⲉⲓⲧⲉ ⲡⲉⲥⲧⲣⲉⲱⲙⲁ· ⲉⲓⲧⲉ ⲡⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲙ(-ⲗ-)[a] ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ· ⲉⲓⲧⲉ ⲡϭⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲕⲁϩ ϩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲉⲧⲉ (*sic*) ⲡϯⲟⲩⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲛⲃⲟⲧⲁⲛⲏ· ⲉⲓⲧⲉ ⲛϣⲙⲏⲛ ⲛⲣⲉϥⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁⲅⲉⲛⲟⲥ· ⲉⲓⲧⲉ ⲛⲉⲫⲱⲥⲧⲏⲣ· ⲉⲓⲧⲉ ⲛⲧⲉⲃⲧ ⲉⲧϩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲉⲓⲧⲉ ⲛⲍⲱⲟⲛ· ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲉϣⲟⲟⲡ ⲥⲁϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲇⲉⲗⲇⲁ· ⲛⲧⲣⲓⲁⲧⲓⲕⲟⲛ ϩⲛ ⲛⲉϥⲁⲕⲣⲟⲛ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁⲛⲥϩⲁⲓϥ·

ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ⲧⲉⲛⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲕⲁⲗⲱⲥ· ⲙⲛⲉⲛⲥⲁ ⲕⲉ ⲕⲟⲩⲓ· ϩⲱⲥ ⲇⲉ ⲉϫⲟⲟⲥ· ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛϭⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲉⲥϣⲟⲟⲡ (*sic*) ⲛϭⲓ ⲡⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ (-ⲗ̄ⲁ̄-)[b] ⲡⲁⲏⲣ·ⲡⲕⲱϩⲧ· ⲡⲕⲁϩ· ⲡⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ⲟⲛ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲧⲛⲡ ⲉⲧⲡⲉ ⲙⲛ ⲡⲕⲁϩ ⲡⲉ ⲇⲉⲗⲧⲁ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ⲉϥⲧⲟⲟⲩ (*sic*)

(a) En tête de la page (*v*) :	ⲗ̄	ⲓ̄ⲥ̄ — ⲭ̄ⲥ̄	ⲅ̄
	30	Jésus Christ	3
(b) En tête de la page (*r*) :	ⲇ̄	ⲩ̄ⲥ̄ — ⲑ̄ⲥ̄	ⲗⲁ
	4	fils de Dieu	31

ment, la séparation des eaux supérieures et des eaux inférieures, l'apparition de la terre (émergeant) des eaux, la germination des plantes, les arbres fruitiers avec leurs espèces, les astres, les poissons qui sont dans les eaux, les animaux (ζῷον).

Or tout cela se trouve à l'intérieur du *delta*, selon la figure triangulaire que nous avons tracée (1).

C'est ce que nous allons montrer clairement et sans tarder, de cette manière : toute chose est constituée de quatre éléments, à savoir : l'air, le feu, la terre, l'eau ; et c'est à raison de cela de nouveau, que le *delta* est le type de la création entière, de ce qui appartient au ciel et à la

(1) Litt. « triple quant à ses pointes, selon la figure que nous avons tracée. »

ⲛⲕⲟⲟϩ ⲛⲉⲧϩⲙ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ϥⲧⲟ ⲛⲁⲣⲭⲏ ϩⲓ ⲉⲧϩⲛ ⲁⲣⲏϫⲥ ⲛⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ⲟⲩⲛ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲧⲏⲩ ⲛⲉⲧϩⲛ ⲡⲁⲙⲁϩⲧⲉ ⲛⲛⲧⲏⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ⲟⲩⲛ̇ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲧⲉ ⲧⲉ (*sic*) ⲣⲟⲙⲡⲉ· ⲡϣⲱⲙ· ⲡⲉⲁⲣ· ⲡⲑⲩⲛⲟⲡⲟⲣⲟⲛ· (*sic*) ⲧⲉⲡⲣⲱ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲛⲟϭ ⲛⲉⲓⲉⲣⲟ ⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ· ⲫⲩⲥⲱⲛ, ⲅⲉⲱⲛ, ⲧⲉⲕⲣⲓⲥ, ⲡⲉⲩⲫⲣⲁⲧⲏⲥ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲓ *ⲁⲥⲱⲙⲁⲧⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉⲡⲭ̅ⲥ̅· (*sic*)·

---

terre. C'est pour cela (1) qu'il y a quatre points cardinaux (2) dans le monde ; quatre commencements (ἀρχή) à la terre habitée (3) ; quatre directions du vent (4) ; quatre saisons de l'année , l'été, le printemps, l'automne, l'hiver ; quatre grands fleuves, le Phison, le Gehon, le Tigre, l'Euphrate (5).

C'est à raison de cela que l'incorporel est de quatre éléments (6) ; à raison de cela de nouveau, il y a quatre évangiles du Christ.

(1) Nous omettrons dans cette énumération, comme nous l'avons fait en d'autres endroits, la locution causale répétée dans le texte avant chaque membre de phrase. On remarquera d'ailleurs que la locution **ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ** est souvent employée pour exprimer des relations plus générales que celles de cause à effet, notamment les relations de simple similitude ou d'analogie. Dans ce cas, elle a plutôt le sens universel de « dans un même ordre de choses. »

(2) Litt. « Quatre angles ».

(3) L'auteur semble vouloir compléter par ce nouveau membre de phrase, sa désignation des points cardinaux.

(4) Litt. « Quatre vents dans la force (la poussée) de tous les vents. »

(5) « Encore un indice tendant à démontrer que le texte primitif n'a pas été rédigé en Egypte : le Nil n'est pas mentionné ». Note de M. Revillout.

(6) Cet énoncé parait paradoxal, au premier abord ; nous croyons qu'il faut en chercher l'explication dans le parallélisme de la phrase suivante : les quatre évangiles sont comme les éléments du monde spirituel représenté par le christianisme.

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲧⲉⲥⲥⲁⲣⲁⲕⲟⲥ ⲧⲉ ⲛ̇ⲁⲣⲓⲑⲙⲟⲥ ⲡⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲇⲉⲕⲁⲥ ⲉⲧϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩϭⲓⲛⲉ ⲙⲙⲟϥ ϩⲛ ϩⲁϩ ⲛⲧⲣⲟⲡⲟⲥ ⲉϥϣⲟⲟⲡ ϩⲛ ϩⲉⲛϭⲓⲛⲥϩⲁⲓ·

ⲙⲁⲣⲉⲛⲧⲱϭⲉ ⲟⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛⲧⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲛⲥⲭⲏⲙⲁⲧⲟⲅⲣⲁⲫⲓⲁ· ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲛϯ ⲛ̇ⲟⲩⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉⲥⲙⲛⲧⲟⲩⲁ· ⲙⲛ ⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲙⲛ ⲧⲉⲧ ⲛⲥⲉ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲁⲛ·

ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲡⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲓⲕⲁⲧⲁⲙⲉⲣⲟⲥ ϩⲛ ⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲙⲛ ⲧⲉⲩϭⲓⲛϣⲱⲡⲉ ⲁⲛⲥϩⲁⲓⲥ: ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉⲣⲉⲓⲇⲓⲁⲍⲓⲛ ⲙⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲙ ⲡⲟⲩⲁ̇ ⲛⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲙⲛ ⲡⲉⲩⲧⲩⲡⲟⲥ· ⲉⲥϫⲓⲙⲟⲉⲓⲧ ⲛⲁⲛ ⲟⲛ ⲛϭⲓ ⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲉ ⲙⲟⲩⲏⲥⲏⲥ ⲛⲧϭⲓⲛϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ·

Pour la même raison, le nombre quarante est composé de quatre décades, ce nombre qu'on trouve, d'une multitude de manières, dans les Ecritures.

Appliquons-nous maintenant à l'ensemble du tracé symbolique (1) et donnons une figure de son unité ainsi que l'image de la création visible et invisible.

Voici, en effet, que nous avons décrit successivement la division des divers éléments et leur existence respective qui se trouve figurée par chacune des lettres (2). De nouveau, nous avons pour guide la divine Ecriture de Moïse, relative à la création du monde.

(1) Litt. « au tracé symbolique universel ». Il s'agit de la figure du *delta*, telle qu'elle vient d'être tracée en dernier lieu ; le *delta* est le symbole de l'unité en tant qu'il représente l'univers et renferme les lettres ⲁ ⲃ ⲅ. C'est ce que l'auteur va tâcher d'expliquer, après un long préambule et de nombreuses parenthèses.

(2) Litt. « En effet, voici du reste que nous avons décrit la division en parties des éléments et leur existence, celle-ci prise à part et proposée dans chacune des lettres et leur figure. »

ⲧⲉⲛⲛⲁϩⲓ ⲧⲟⲟⲧⲛ ⲅⲁⲣ ⲉⲟⲩⲉⲛϩ ⲛⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲕⲁⲗⲱⲥ· ϥϫⲱ ⲅⲁⲣ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ϫⲉ ϩⲛ ⲧⲉϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ (*sic*) ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲧⲡⲉ ⲙⲛ ⲡⲕⲁϩ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓⲣⲱ ϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲛⲧⲁⲩⲥϩⲁⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛⲛⲉⲓϣⲁⲇⲉ ⲛⲧⲉ ⲧⲉⲕⲧⲏⲥⲓⲥ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉⲛⲓⲥϩⲁⲓ ϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ· ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲙⲡⲧⲟⲟⲩ ⲥⲓⲛⲁ·

(-ⲗ̅ⲃ̅-) ⲛⲁⲓ ⲉⲕϣⲁⲛϭⲱϣⲧ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲅⲕⲱ ⲛⲁⲕ ⲛⲇⲉⲗⲧⲁ ⲛ̇ⲁⲣⲭⲏ ⲛⲧⲉⲩϭⲓⲛⲱϣ· ⲉϥⲛⲁⲉⲓ ⲛⲁⲕ ⲛⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛϭⲓ ⲟⲩ ⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ· ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲡⲓϩⲱⲃ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲕⲱⲧ ⲛⲓⲙ ⲉϣⲁⲩϩⲓ ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉⲣⲟϥϩⲓⲡⲉⲥⲏⲧ ϫⲓⲛ ⲉⲧⲥⲛⲧⲉ ⲉⲡϣⲱⲓ·

Nous allons commencer à exposer clairement ces choses. Voici, en effet, ce que dit l'Ecriture Sainte : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ».

Dieu a révélé l'interprétation symbolique des éléments de ces lettres à l'endroit même où fut écrit ce récit de la création, c.-à-d. au mont Sina (1).

Si tu regardes ces choses (ces lettres) et que tu places le *delta* au commencement de leur lecture, tu te trouveras en présence d'un caractère montrant que toute construction que l'on entreprend va de la base au sommet (2).

(1) L'auteur prétend en effet avoir reçu sa révélation au Mont Sina. Voir livraison précédente, p. 20.

(2) L'énoncé de cette vérité banale sert de point d'appui et de départ à la nouvelle explication mystique du delta (fig. p. 124). Guidé par l'écriture divine de Moïse, il essaie de faire comprendre comment le *delta* tel qu'il vient de le dessiner, nous montre les premiers éléments de la création dans l'ordre même où les énumère le récit mosaïque : le *delta* lui-même par lequel il nous invite à commencer la lecture des lettres, représente, à sa base, la terre inférieure et, à son sommet, le ciel des cieux ; les lettres inscrites dans le *delta*, qu'il faut lire en remontant la série de l'alphabet et en allant de la base au sommet, symbolisent respectivement la terre

(ⲇ) [a] ϩⲛ ⲧⲉϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲧⲡⲉ ⲙⲛ ⲡⲕⲁϩ· (ⲅ) ⲡⲕⲁϩ ⲛⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛⲉ ⲙⲡⲁⲧⲟⲩⲉⲣϩⲱⲃ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉ· ⲉⲧⲉ ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲛ· (ⲃ) ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲣⲉ ⲟⲩⲕⲁⲕⲉ ϩⲓϫⲙ ⲡⲛⲟⲩⲛ (ⲁ) ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥⲛⲁ ⲉϥⲛⲏⲩ ϩⲓϫⲙⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ·

Δ * ⲡⲓϣⲱⲗϩ ⲇⲉ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲇⲉⲗⲧⲁ ⲡⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲛ· ⲧⲉⲓⲍⲱⲅⲣⲁⲫⲓⲁ· (*sic*) ⲇⲉ ϩⲱⲥ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ· ⲛⲧⲟϥ (*sic*) ⲡⲉ ⲧⲡⲉ ⲛⲙⲡⲏⲩⲉ·

Γ ⲡⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛⲭⲗⲟⲣⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲅⲁⲙⲙⲁ· ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲕⲁϩ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲛⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ⲡⲉ ϩⲉⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϣⲁ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲡⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ϩⲱⲱϥ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲃϣ ⲛⲧⲉ ⲡⲅⲁⲙⲙⲁ ⲉϥⲟ̀ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲙⲙⲟⲟⲩ·

(a) Les lettres ⲁ, ⲅ, ⲃ, ⲁ ont été inscrites verticalement dans la marge du manuscrit, à l'endroit même où nous les reproduisons. Elles marquent les parties du récit mosaïque qu'elles doivent respectivement symboliser.

(ⲇ) Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ; (ⲅ) or la terre n'était pas encore apparente et n'était pas cultivée ; à savoir la terre seconde, qui est au dessus des abîmes (*noun*). (ⲃ) Et il y avait des ténèbres au dessus de l'abîme, (ⲁ) et l'esprit de Dieu allait et venait sur les eaux.

La ligne inférieure du *delta* est la terre qui est en dessous du noun ; la partie supérieure du tracé est le ciel des cieux.

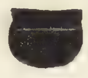
La partie verte du *gamma* (1) est la figure de la terre avant son apparition au dessus des eaux, au troisième jour ; la partie blanche (2) du gamma est la figure des eaux.

invisible, encore submergée dans les eaux (ⲅ), les ténèbres couvrant les abîmes (ⲃ) et le souffle aérien allant et venant sur les eaux (ⲁ). Dans la traduction de ces explications symboliques dont les détails sont difficiles à saisir, nous avons dû sacrifier la forme littéraire, pour serrer le texte d'aussi près que possible.

(1) La ligne verticale.

(2) **ⲟⲩⲱⲃϣ** : blanche ou resplendissante. Dans le Ms., la ligne horizontale que l'auteur paraît désigner ici, est colorée de rouge.

 ⲡⲓⲧⲣⲟⲭⲟⲥ ⲙⲙⲉⲗⲁ ⲉⲧϩⲓⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲛⲃⲏⲧⲁ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲕⲁⲕⲉ ⲉⲧϩⲓϫⲛ ⲛⲛⲟⲩⲛ· ⲡⲓ ⲙⲉⲣⲟⲥ ϩⲱϥ (*sic*) ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ· ⲡⲉ ⲛⲛⲟⲩⲛ·

(-λⲅ-)  ⲡⲓⲧⲣⲟⲭⲟⲥ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲡⲓϣⲱⲗϩ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ· ⲡⲉ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲡⲛⲁ ⲛⲁⲉⲣⲓⲕⲟⲛ·

ⲡⲉⲓ ⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲁⲓ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲁⲛⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉⲣⲟϥ ϫⲓⲛⲉ ⲇⲉⲗⲇⲁ ϣⲁ ⲁⲗⲫⲁ ⲕⲁⲩⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁϥϫⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ· ϫⲉ ϩⲛ ⲧⲉϩⲟⲩⲉⲓⲧⲉ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛⲧⲡⲉ ⲙⲛ ⲡⲕⲁϩ· ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲥⲛⲧⲉ· ⲁⲩⲱ ϩⲛ ⲧⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲓⲁ ⲟⲛ ⲛⲧϭⲓⲛⲱϣ ⲛⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ·

La boule noire qui est dans la partie supérieure du *bêta*, est la figure des ténèbres qui sont au dessus des abîmes (*noun*) ; la partie inférieure représente les abîmes.

Le cercle qui se trouve dans l'*alpha*, est la figure des eaux ; le trait supérieur est la figure du souffle aérien.

Nous avons commencé cette explication typique (en remontant) depuis le *delta* jusqu'à l'*alpha*, d'après les paroles de Moïse : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, c.-à-d. la base (1). Mais, dans la suite de nouveau (à partir du *delta*, nous reprendrons l'ordre) de la lecture de ces lettres de l'alphabet. (2)

(1) « Procédant en sens inverse, nous avons commencé par le delta, parce que cette lettre représente la base du monde, mentionnée tout au début du récit mosaïque, et que, dans tout édifice, on doit commencer par la base. »

(2) Litt. « Et dans la suite de nouveau de la lecture de ces lettres de l'alphabet », énoncé obscur que nous avons taché de compléter d'après le sens naturel.

ⲉⲓⲥ ⲡⲓϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲁⲩⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲙⲉⲛ ⲑⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲙⲡⲉⲩⲥⲭⲏⲙⲁ· ⲉⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁ ⲡⲉ· ⲙⲛ ⲃⲏⲧⲁ· ⲙⲛ ⲅⲁⲙⲙⲁ· ⲙⲛ ⲇⲉⲗⲧⲁ·

* ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲛⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙⲛⲉⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ ⲧⲉⲛⲛⲁⲁⲣⲭⲉⲓⲉ ⲡⲉⲩⲃⲟⲗ ⲙⲛ ⲡⲉⲩⲧⲩⲡⲟⲥ· ⲉϥϯⲧⲟⲟⲧⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲉϩⲙⲟⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ·

ϣⲁϥϫⲟⲟⲥ ⲟⲛ ϩⲛ ⲟⲩ ϭⲉⲡⲏ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ϫⲉ ⲡⲉϫⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲁⲩⲱ ⲁϥϣⲱⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲁϥϯ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛ̇ⲟⲩⲡⲱⲣϫ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲛ ⲡⲕⲁⲕⲉ· ⲁⲩⲱ ⲁ ⲣⲟⲩϩⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲁ ϩⲧⲟⲟⲩⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲙⲡϣⲟⲣⲡ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲟⲩϩⲱⲃ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲙⲡⲣⲟⲥⲧⲁⲕⲧⲓⲕⲟⲛ· ⲙⲛ ⲟⲩⲥϩⲁⲓ ⲛ̇ⲟⲩⲱⲧ ⲉϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲓϩⲱⲃ ⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ϩⲙ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲓ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉϥⲥⲭⲏⲙⲁ·

Ⲉⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲟⲩⲛ ⲡⲁⲓ (-ⲗⲇ-) ⲁϥⲭⲁⲣⲁⲧⲧⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲛϭⲓ ⲡⲣⲉϥϯⲥⲃⲱ ⲛ̇ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲁϥϫⲱⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ· ⲁϥⲁⲁϥ ⲛⲥⲧⲣⲟⲅⲅⲓⲛⲟⲛ [a] ⲉⲥⲭⲏⲇⲟⲛ ⲉϫⲟⲟⲥ ⲙⲡⲓⲙⲁ· ϫⲉ ⲁⲣⲓⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ·

(a) *Sic*, pour στρογγύλον.

Nous voilà donc fixés quant à ces quatre lettres et l'interprétation de leur forme : l'*alpha*, le *bêta*, le *gamma*, le *delta*.

Quant aux lettres suivantes, nous allons aborder leur explication et leur sens typique, avec l'aide de la grâce divine.

L'Ecriture Sainte, de nouveau, dit immédiatement après: « Dieu dit : que la lumière soit, et elle fut ; et Dieu sépara la lumière des ténèbres ; et fut le matin et fut le soir du premier jour » : une seule œuvre produite par l'ordre de Dieu. Cette œuvre du premier jour est figurée par le tracé d'une seule lettre, *ei* dont voici la forme.

Cette lettre donc le bon Maître l'a gravée d'abord et l'a achevée, en segment de cercle, comme pour dire : sachez que voilà le circuit du monde.

ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲛⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲡⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲕⲁⲕⲉ ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲙⲡⲱⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛⲧⲁϥⲣ̇ϩⲱⲃ̄ ⲉⲣⲟϥ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲉⲛϣⲁⲛϥⲓ ⲇⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ ⲙⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛ̇ⲟⲩⲛⲁⲙ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲧⲣⲟⲭⲟⲥ ⲛⲑⲉ ϩⲱⲱϥ ⲛⲉⲓ· ⲉϥⲟ̇ ⲛⲑⲉ ϩⲱⲥ· ⲉϣϫⲉ ⲉϥⲧⲁⲙⲟ ⲙⲙⲟⲛ ϫⲉ ⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲕⲏ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉ ⲉⲓ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲙⲁ ⲛ̇ⲉⲓ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲧⲉⲓⲕⲉⲣⲉⲁ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉⲧϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛ̇ⲉⲓ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲛ ⲡⲕⲁⲕⲉ· ⲁⲩⲱ ⲁ ⲣⲟⲩϩⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲁ ϩⲧⲟⲟⲩⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲙⲡⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ·

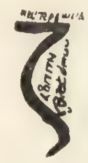
ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉϥϣⲱⲛⲉ ⲛϭⲓ ⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲉⲙⲙⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲛⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉϣⲱⲓ ⲙⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ· ⲁⲩⲱ ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ·

Ce monde était plongé dans les ténèbres, je veux dire, le monde que Dieu a fait. Si nous le prenons, abstraction faite de la partie droite de ce cercle, à l'imitation de *ei*, nous constatons que cette partie du cercle qui est placée en dehors de *ci*, est celle d'où vient la lumière dans le monde (1). Quant à cette ligne, elle aussi, qui est au milieu de *ei*, elle représente la séparation de la lumière et des ténèbres (2) : « Fut le soir, fut le matin, dit-Il, du second jour. »

« Et Dieu dit : qu'il y ait un firmament au milieu des eaux, et qu'il sépare les eaux supérieures des eaux inférieures ; et il fut fait ainsi. »

(1) Litt. « il est comme s'il nous montrait que cette partie qui est placée en dehors de *ei* est l'endroit de l'arrivée de la lumière dans le monde. »

(2) L'auteur a recours à toute sorte d'ambages pour rendre son idée ; encore la saisit-on avec peine. Le sens le plus rationnel paraît être celui-ci : le segment du cercle du monde qui correspond à la lettre ⲉ représente le monde plongé dans les ténèbres ; le segment qui fait défaut, correspond à la partie éclairée du monde. *D'autre part*, le trait (littér. la corne) qui est au milieu du delta figure la séparation même de la lumière et des ténèbres.



ⲁⲩⲱ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ· ⲙⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ· ⲁⲩⲱ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⳍⲏⲧⲁ· ⲉⲧⲉ ϩⲏⲧⲁ ⲡⲉ·

(-ⲗⲉ-)



ⲉⲓⲥϩⲏⲏⲧⲉ ⲟⲩⲛ ⲁⲩⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲛϭⲓ ϩⲱⲃ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ϩⲙ ⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲉⲩϣⲟⲟⲡ ⲛⲁⲩ ⲛϩⲓⲕⲱⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲧⲁⲛⲕⲁⲁⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⳍⲏⲧⲁ ⲙⲛ ϩⲏⲧⲁ·

ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ϫⲉ ⲙⲁⲣⲟⲩⲥⲱⲟⲩϩ ⲛϭⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲧⲡⲉ ⲉⲩⲥⲱⲟⲩϩⲥ ⲛ̇ⲟⲩⲱⲧ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲧϣⲟⲩⲱⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲧⲁⲟⲩⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛ̇ⲟⲩⲟⲧⲟⲩⲉⲧ ⲕⲁⲧⲁ ⲅⲉⲛⲟⲥ ⲉⲟⲩⲛ ϭⲣⲟϭ ⲛϫⲟ ⲛϩⲏⲧϥ·

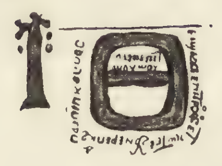
Et Dieu sépara par le milieu les eaux inférieures au firmament et les eaux supérieures au firmament ; cela est figuré par la lettre qui fait suite à *zêta*, à savoir *hêta*.

Voilà donc fixées deux œuvres de Dieu au second jour (1) ; elles sont représentées par les deux lettres que nous avons mises en évidence : *zêta* et *hêta*.

« Et de nouveau, Dieu dit : que les eaux qui sont en dessous du ciel se réunissent en un seul rassemblement et que la terre sèche apparaisse. Et Dieu dit : que la terre produise des plantes, selon leur espèce, avec des semences. (2) »

(1) Ces œuvres sont l'a création du firmament et la séparation des eaux, la première figurée par *zêta*, la seconde par *hêta*. L'auteur ne s'explique pas ultérieurement au sujet du symbolisme respectif des deux lettres. D'après l'inscription qui accompagne le ⳍ, le trait horizontal représenterait le firmament, le trait sinueux vertical, la séparation même des eaux, peut-être au moment où elle s'accomplit. Le trait horizontal qui sépare le ⲏ en deux parties représenterait alors la séparation déjà faite (?).

(2) Litt. « des germes de semence ». — L'explication du *thêta* se trouve jointe à la figure même. Le cercle représenterait le *kosmos* ; la ligne du milieu, la terre sèche.



ⲓⲱⲧⲁ ⲡⲉ ⲛⲃⲟⲧⲁⲛⲏ· ⲛⲉⲕⲧⲓⲥⲙⲁ *ϩⲱⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲛⲧⲉϥⲁⲡⲉ· ⲛⲉϭⲣⲟϭ ⲉⲧⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ· ⲉⲣⲉ ⲡⲓⲟⲩⲁ ⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲙⲙⲏⲏϣⲉ·

ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲥⲁⲧⲟⲟⲧϥ ϩⲙ ⲡⲉϥⲑⲓⲅⲅⲟⲥ ⲛ̇ⲟⲩⲱⲧ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲡⲕⲁϩ ⲧⲁⲩⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲉⲛϣⲏⲛ ⲛⲣⲉϥϯ-ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲟⲩⲛ ϭⲣⲟϭ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲕⲁⲡⲡⲁ·



ⲛⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲛⲧⲉ ⲡⲕⲁⲡⲡⲁ ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲙⲡϣⲏⲛ· ⲛⲉⲧⲁϣⲉ ⲇⲉ ϩⲱⲟⲩ ϩⲙ ⲡⲉⲅⲥⲡⲓⲣ ⲙⲉⲛ ⲛⲕⲟⲩⲓ ⲛⲛⲁⲣⲡⲉ ⲉⲧⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉⲩⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲉⲕⲗⲁⲧⲟⲥ ⲙⲡϣⲏⲛ ⲙⲉⲛ ⲡⲉϥⲕⲁⲣⲡⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲡⲉϫⲁϥ· ϫⲉ ⲁ ⲣⲟⲩϩⲉ ϣⲱⲡⲉ· ⲁ ϩⲧⲟⲟⲩⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲉⲁϥϫⲡⲟ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲛϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲱⲃ (-ⲗⲉ-) ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲙⲛ

Le *iota* représente les plantes ; les choses (grains) qui ornent la tête sont les semences ; chacune d'elles figurant des multitudes.

« Et Dieu dit ensuite dans sa toute puissance (1) : Que la terre produise des arbres fruitiers, ayant des semences » ; c'est ce que figure le *kappa*.

La ligne perpendiculaire (2) du *kappa* désigne l'arbre ; les rameaux qui s'en détachent sur le côté (3), et les petites semences qu'elles portent représentent les branches de l'arbre et son fruit. « Et de nouveau, dit-Il, fut le soir et fut le matin du troisième jour » correspondant à la

(1) Sens approximatif, l'étymologie du mot ⲑⲓⲅⲅⲟⲥ étant difficile à déterminer ; peut-être faut-il le rapprocher de θιγγάνω toucher : *tactu suo unico* ; peut-être de φθέγγομαι parler : *verbo suo unico* ; dans ce cas le **φ** aurait été omis dans la transcription.

(2) Litt. « ce qui est debout ».

(3) Litt. « les choses pendues à son côté ».

ϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲉ ϩⲁⲓ ⲉⲧⲟ́ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲁⲩ ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ· ⲑⲏⲧⲁ· ⲙⲛ ⲓⲱⲧⲁ· ⲙⲛ ⲕⲁⲡⲡⲁ·

ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲟⲩϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ϩⲉⲛ ⲣⲉϥⲉⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϩⲙ ⲡⲉⲥⲧⲉⲛⲉⲱⲙⲁ ⲛⲧⲡⲉ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲉ̇ⲉⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉϫⲙ ⲡⲕⲁϩ ⲁⲩⲱ ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ϩⲓⲛⲁⲓ·



ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲁⲛ ⲟⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲉ́ⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲗⲁⲩⲗⲁ ⲛⲧⲣⲓⲅⲟⲛⲁⲛ ⲉⲧⲉ ⲡⲓϣⲟⲙⲛⲧ ⲛⲗⲁⲕϩ ⲛⲉ· ⲛⲑⲉ ⲛⲇⲉⲗⲧⲁ ⲉⲧⲟ́ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲉⲡⲁⲓ· ⲛⲧⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲑⲉ ⲛ̇ⲟⲩⲥⲕⲩⲛⲏ· ⲉϥⲟ́ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲡⲉ ⲙⲛ ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲛ· ⲡⲓⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲥⲛⲁⲩ ϩⲱⲟⲩ ⲉⲧⲣⲁⲕⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩⲙⲏⲣ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲛⲧⲉ ⲗⲁⲩⲗⲁ· ⲧⲉⲛⲛⲁ * (a) ϫⲟⲟⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ· ϫⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲕⲧⲓⲛ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲩⲛⲏⲩ ⲉⲛⲉⲥⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲡⲉ ⲉϫⲙ ⲡⲕⲁϩ·

(a) Comme nous l'avons fait remarquer dans notre introduction, le feuillet qui commence à cet endroit se présente dans le Ms. avec le *verso* à la place du *recto*. Cette erreur se reconnait déjà à une anomalie dans la pagination (voir notre introduction p. 15); puis, elle est confirmée par le texte lui-même.

---

création de trois œuvres de Dieu (1). Ces œuvres sont figurées par trois lettres : *thêta*, *iota*, et *kappa*.

« Et de nouveau, Dieu dit : qu'il y ait des astres au firmament du ciel pour éclairer la terre. Et il fut fait ainsi ».

La figure triangulaire, ou à trois extrémités, du *laula* nous donne le même symbole que le *delta*, qui le précède, Dieu les ayant faits l'un et l'autre à l'instar d'une tente. Il est la figure du ciel et de la terre inférieure au *noun* ; quant aux deux branches du *laula* qui s'écartent pour se rejoindre, nous dirons que ce sont les rayons de lumière qui descendent du ciel sur la terre.

(1) Le rassemblement des eaux avec l'apparition de la terre sèche, la création des plantes, la production des arbres fruitiers.

Ⲙ ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲡⲉϫⲁϥ· ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲟⲩⲡⲱⲣϫ ϣⲱⲡⲉ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙⲡⲉ ϩⲟⲟⲩ ⲙⲛ ⲧⲉⲩϣⲏ· ⲁⲩⲱ ⲛ (*sic*) ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲛ ⲡⲕⲁⲕⲉ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲙⲉ· ⲡⲧⲁϩⲟ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲙⲉⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧⲟ̇ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲧⲁϥ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ· ⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉⲧⲧⲁϩⲉⲧ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲉⲧⲟ ⲛⲕⲁⲙⲏ· ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲧⲉⲩϣⲏ· ⲉⲩⲡⲱⲣϫ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ·

ⲁⲩⲱ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲁⲙⲓⲟ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲥⲛⲁⲩ ⲙⲫⲱⲥⲧⲏⲣ· ⲡⲉⲛⲟϭ ⲉⲧⲉⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉ̇ⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉⲡⲉϩⲟⲟⲩ· ⲡⲕⲟⲩⲓ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉⲧⲉ ⲡⲟⲟϩ ⲡⲉ ⲉ̇ⲁⲣⲭⲉⲓ ⲛⲧⲉⲩϣⲏ·

« Et de nouveau, Il dit : qu'il y ait une séparation entre le jour et la nuit, et entre la lumière et les ténèbres » ; c'est ce que figure le *mé*. Le tracé de la partie éclairée, c'est le jour ; la partie tracée en noir, c'est la nuit ; l'un étant séparé de l'autre (1).

« Et Dieu créa deux grands corps lumineux ; le plus grand d'entre eux pour présider au jour, le plus petit, la lune, pour présider à la nuit. »

(*A continuer.*) A. Hebbelynck.

---

(1) Il s'agit probablement de la séparation de la nuit et du jour ; grammaticalement ce membre de phrase pourrait aussi se rapporter à ce qui est dit de deux parties du *mé*.

SADJARAH MALAYOU.

XXXII[e] Récit.

L'auteur de l'histoire rapporte : Il y a un pays nommé *Kôta Mahligai* dont le roi, membre de l'islam, se nommait *Radja Soleiman Châh*. A *Siam* on entendit dire que *Kôta Mahligai* était un très beau pays, et l'un des fils du roi de *Siam*, nommé *Tchao Sri Bangsa* fit ses préparatifs de guerre, et à la tête de son armée vint attaquer *Kôta Mahligai*. *Radja Soleiman* sortit à sa rencontre et les troupes des deux côtés engagèrent le combat. *Tchao Sri Bangsa* et *Radja Soleiman*, montés sur leurs éléphants, se battirent l'un contre l'autre. *Tchao Sri Bangsa* dit : « Si *Radja Soleiman* est vaincu par moi, j'entrerai dans l'islam », et par la volonté de Dieu le Très-Haut, *Kôta Mahligai* fut pris et *Radja Soleiman* périt, tué par *Tchao Sri Bangsa*. Alors les habitants de *Kôta Mahligai* furent soumis et *Tchao Sri Bangsa* entra dans l'islam. Ce prince ordonna qu'on cherchât un lieu convenable pour y construire une ville. Or il y avait un pêcheur (?) qui demeurait sur le bord de la mer, et s'appelait *Patâni* ; et l'endroit qu'il occupait était très bon. Cela ayant été rapporté à *Tchao Sri Bangsa*, il partit pour le lieu qu'habitait *Patâni*. Reconnaissant que la place était vraiment bonne

et sans défaut, ainsi qu'on le lui avait rapporté, *Tchao Sri Bangsa*, y construisit une ville. Quand elle fut construite, il la nomma *Patâni* d'après le nom du pêcheur, et c'est le nom qu'elle porte encore à présent. *Tchao Sri Bangsa* envoya *Okoun-Poul* présenter son hommage à *Malaka*, et demander le *noubat* au Sultan *Mahmoud Châh*. *Okoun-Poul* partit, et après quelque temps il arriva à *Malaka*. On dit au *Sultan Mahmoud* : « Monseigneur, un envoyé de *Patâni* est arrivé ».

Le Sultan ordonna que la lettre venant de *Patâni* fût reçue avec le cérémonial en usage pour les lettres venant de *Pâhang*. Quand elle fut parvenue au baleyrong, on la reçut et on en donna lecture. Elle était ainsi conçue : « Le padouka envoie son hommage à son père, le Sultan éminent, le roi glorieux, l'ombre de Dieu sur la terre ! Puis il lui envoie son serviteur *Okoun-Poul*, pour qu'il se présente devant sa Majesté et sollicite le don du noubat ». Le *Sultan Mahmoud* fut très content ; il gratifia *Okoun-Poul* d'un vêtement d'honneur et le fit asseoir au niveau du chef des bantara. Ensuite le *Sultan Mahmoud* ordonna au *Kâdhi Menâwer* de composer une lettre pour *Tchao Sri Bangsa*, revêtu par le Prince du titre de *Sultan Ahmed Châh*. La lettre faite, *Sultan Mahmoud* accorda le noubat avec des présents, et *Okoun-Poul* fut gratifié d'un vêtement d'honneur. La lettre fut portée en grande pompe au prahou, et *Okoun-Poul* retourna à *Patâni*. Quand il fut arrivé, la lettre de *Sultan Mahmoud* fut portée en grande pompe jusqu'au palais, et là il en fut donné lecture. Après cela, *Tchao Sri Bangsa* reçut les honneurs du noubat et le titre de *Sultan Ahmed Châh*. Ce Prince engendra *Radja Siam* et *Radja Adji*.

Le roi de *Kedah* vint aussi faire hommage à *Malâka* et

demander le noubat. Arrivé à *Malaka* il fut placé par le *Sultan Mahmoud* au-dessus de tous les *tchatriya* et gratifié de présents. Il advint qu'un jour, le bandahara étant assis en son baley en présence du public, avec le temonggong *Toun Hassan* et tous les mantri, on apporta les plats du repas. Pendant que le bandahara mangeait, chacun des assistants attendait que le bandahara eût fini, car la coutume était que le bandahara ne mangeât jamais en même temps que les autres, et ce n'était que lorsqu'il avait fini de manger, que les autres commençaient. Telle était la coutume. Or, le bandahara était au milieu de son repas, lorsque le roi de *Kedah* se présenta. Aussitôt invité par le bandahara, il monta s'asseoir à côté de *Toun Hassan* le temonggong. Le bandahara ayant fini de manger, prit le betel, et les restes de son repas furent servis à *Toun Hassan* le temonggong et aux mantri. *Toun Hassan* le temonggong dit alors au roi de *Kedah* : « Allons, Radja ! mangeons ! » et le roi de *Kedah* répondit : « C'est bien ! » Mais le bandahara dit : « Il ne faut pas que le radja mange mes restes ! » Le roi de *Kedah* répondit : « Cela ne fait rien, car le bandahara est vieux, et pour moi il est comme un père. » Le roi de *Kedah* mangea les restes du repas du bandahara avec *Toun Hassan* le temonggong. A la fin du repas, on apporta le betel et les parfums. Après quelque temps de séjour à *Malaka*, le roi de *Kedah* demanda la permission de retourner à *Kedah*. Il fut gratifié par le *Sultan Mahmoud Châh* d'un vêtement d'honneur et d'un premier noubat. A son arrivée à *Kedah* il eut une seconde fois les honneurs du noubat.

Dans ce temps-là, la ville de *Malaka* était très florissante, les marchands y avaient de nombreux kampongs. Depuis *Ayer-Lelah* jusqu'à la baie de *Mouara*, c'était une

suite ininterrompue de bazars ; il en était de même depuis le kampong *Kling* jusqu'à la baie de *Penâdjah*. Si des gens allaient de *Malaka* à *Djakara*, ils n'emportaient pas de feu, car en quelque lieu qu'ils s'arrêtassent, il y avait des maisons habitées çà et là jusqu'à *Batou Pâhat*. Il en était ainsi, car en ce temps-là les habitants de *Malaka*, dans la ville seulement, étaient au nombre de dix-neuf *laksa* (190.000).

Un navire franggui vint de *Goa* et fit du commerce à *Malaka*. Ces Frangguis virent que la ville de *Malaka* était importante et que le port était très fréquenté. Les gens de *Malaka* accoururent en foule pour voir la figure des Frangguis, et tous furent étonnés en les voyant ; ils disaient : « Ces hommes-ci sont des Bengali blancs. » Autour de chaque Franggui les gens de *Malaka* se réunissaient par dizaines ; il y en avait qui leur tortillaient la barbe, d'autres leur palpaient la tête du plat de la main, d'autres leur prenaient leurs chapeaux ; il y en avait qui leur saisissaient les mains. Le capitaine du navire étant monté au balei, entra en la présence du bandahara *Sri Maharadja*. Le bandahara l'adopta pour son fils et lui donna un vêtement d'honneur. Le capitaine du navire présenta au bandahara *Sri Maharadja* une chaîne d'or enrichie de pierres précieuses, et la lui passa autour du cou. Ce que voyant, les gens de *Malaka* furent irrités contre le capitaine Franggui, mais le bandahara les arrêta, disant : « Ne le maltraitez pas, car c'est un homme qui ne connaît pas nos usages. »

Lorsque la mousson fut venue, le capitaine du navire revint à *Goa*. A son arrivée, il raconta au vizir l'état de grandeur de la ville de *Malaka*, sa richesse et aussi la fréquentation de son port.

En ce temps-là le vizir de *Goa* se nommait *Alphonse d'Albuquerque*. Ce qu'il entendit dire de l'état de la ville de *Malaka* enflamma son désir. Il donna ordre d'équiper sept navires, dix galères longues et treize fustes. Quand la flotte fut équipée, il ordonna au capitaine nommé *Gonzalve Pereira*, d'aller attaquer *Malaka*. Arrivé à *Malaka*, le capitaine tira le canon. Les habitants furent effrayés en entendant ce bruit du canon, et ils disaient : « Quel est ce bruit qui ressemble au tonnerre ? » Les boulets vinrent frapper les gens de *Malaka*. Quelques-uns d'entre eux eurent la tête emportée, d'autres eurent la ceinture coupée, d'autres les jambes ; il y en eut dont la tête fut entièrement fracassée. L'étonnement des gens de *Malaka*, à la vue de ces boulets, fut de plus en plus grand ; ils disaient : « Quel est le nom de cet engin tout rond, qui n'a pas de tranchant et qui tue ? » Dans la journée du lendemain, les Portugais montèrent armés de leurs espingardes, au nombre de deux mille hommes. En outre il y avait des noirs et des laskars en nombre incalculable. Les gens de Malaka sortirent contre eux avec *Toun Hassan* le temonggong, à leur tête. Ils se rencontrèrent avec les Frangguis et le combat s'engagea avec un bruit formidable. Les balles tombaient comme une pluie épaisse. *Toun Hassan* le temonggong, avec ses houloubalang donna l'attaque. Les Frangguis furent mis en déroute, beaucoup furent tués. Battus, ils s'enfuirent vers la mer, vivement poursuivis par les gens de *Malaka*. Les Frangguis montèrent sur leurs navires et mirent à la voile pour revenir à *Goa*. Quand ils furent arrivés à *Goa*, toutes les circonstances de l'affaire furent rapportées au vizir. Ce récit le mit fort en colère, et il ordonna de se préparer pour une seconde attaque contre *Malaka*. Le capitaine Moura dit :

« A mon avis *Malaka* ne sera pas vaincu, tant qu'il sera défendu par le bandahara *Sri Maharadja*, et quelque forte que soit la flotte qui ira l'attaquer, *Malaka* ne sera pas conquis. » *Alphonse d'Albuquerque* répliqua : « Pourquoi parlez-vous ainsi ? Comment puis-je faire, tant qu'il ne me sera pas permis de quitter le vizirat ? Mais quand je serai descendu de mon vizirat, j'irai moi-même attaquer *Malaka.* »

Dans la suite un navire de *Djeddah* descendit jusqu'à *Malaka.* Dans ce navire, il y avait un savant docteur nommé *Sedardjohan.* Dès qu'il fut arrivé auprès du *Sultan Mahmoud Châh*, ce Prince le prit pour son *gourou* (instituteur spirituel). Il était extrêmement savant et *Radja Ahmed*, le fils du Sultan, reçut l'ordre de lire le Koran sous sa direction. Un soir, le Docteur *Sedardjohan* fut invité à un grand festin, et à l'issue de ce festin, il s'en retourna. Un soir que le bandahara *Sri Maharadja* et le Docteur *Sedardjohan* dissertaient ensemble sur la science, *Sri Rama* vint ; il était en état d'ivresse, car *Sri Rama* était un très grand buveur. Quand *Sri Rama* fut en la présence du Sultan, le Prince dit à l'un des serviteurs royaux : « Apportez à manger à *Sri Rama* ! » Le serviteur décoré de son tetampan apporta et présenta une écuelle d'argent à *Sri Rama.* Celui-ci vint ensuite auprès du bandahara *Sri Maharadja.* Alors voyant qu'il parlait avec le Docteur *Sedardjohan*, il dit : « Je suis venu pour suivre la leçon sur le Koran. » Le bandahara dit à *Sri Rama* : « Allons, orangkaya, asseyez-vous ! » Mais le Docteur *Sedardjohan* s'apercevant que *Sri Rama* était ivre, et que sa bouche exhalait une odeur d'arak, dit : « C'est l'arak qui est la mère des impuretés ! »

Sri Rama répliqua aussitôt : « C'est la bêtise qui est la

mère des impuretés, elle est descendue jusqu'ici, venant des pays sur le vent, en quête sans doute des richesses des sots. » Le Docteur fut furieux en entendant les paroles de *Sri Rama* ; quoique retenu par le bandahara, il ne voulut pas rester et s'en retourna dans sa maison, disant : « Je ne suis qu'une bête, alors que puis-je faire ? » Le bandahara s'adressant à *Sri Rama,* lui dit : « Il est bon que les paroles proférées par l'orangkaya ne soient pas connues de Sa Majesté. Si Sa Majesté en avait connaissance, elle serait irritée contre l'orangkaya. » *Sri Rama* répondit : « Quelle que soit la volonté de Sa Majesté, par quel expédient puis-je revenir sur les paroles que j'ai proférées ? » On apporta des vivres ; les gens qui étaient présents, en mangèrent, et *Sri Rama*, après être resté un instant assis, prit congé du bandahara, puis il s'en retourna dans sa maison. Le lendemain de ce jour, le bandahara lui-même s'en alla faire visite au seigneur *Sedardjohan*. Le Docteur fut enchanté de voir venir le bandahara ; en ce moment *Toun-Mia-Oulat-Boulou* lisait le Koran, sous sa direction. A l'origine, le nom de ce *Toun Mia Oulat Boulou* était *Toun Mia Ed'din*, il était fils de *Toun Zeïn el Aabedin* et petit-fils du bandahara *Padouka Radja*. A cause de ce que son corps était velu, *Toun Mia* avait reçu le surnom de *Oulat boulou* (chenille à poil). *Toun Mia Oulat Boulou* lisait donc le Koran auprès du Docteur. Il ne suivait pas bien exactement son enseignement, car la langue malaise ne se prête pas à la rudesse de la prononciation de la langue arabe, et le Docteur se fâchait, disant : « Les mots que je prononce, vous les prononcez tout différemment. » *Toun Mia Oulat Boulou* lui répondit : « ô maître ! je suis vos paroles ; mais pour moi, c'est difficile, parce que ce n'est pas ma propre langue ; si vous parliez dans ma langue à moi, il

en serait de même pour vous ! » Le Docteur *Sedardjohan* lui répliqua : « Quelle difficulté présente donc la langue malaise, pour que je ne puisse pas la prononcer ? » *Toun Mia Oulat Boulou* lui dit : « Maître, dites donc : *Koutching.* » Le maître dit : *Koussing. Toun Mia Oulat Boulou* continua : « Maître ! vous prononcez mal ; dites *Kougnit,* et le docteur dit *Kounit.* « Maître, dites *gnirou* et le docteur dit *nirou. Toun Mia Oulat Boulou* alors observa : « Vous voyez si vous pouvez prononcer la langue malaise. Il en est de même de nous pour votre langue arabe. » Le Docteur se mit fort en colère et dit : « Je ne veux plus donner de leçons à *Toun Mia Oulat Boulou.* »

Sultan Mahmoud voulut envoyer à *Pasey* une mission chargée de poser une question sur une matière discutée par les oulémas de *La Mecque* et ceux du *Khorasan* et de l'*Irak.* Le Prince délibéra avec le bandahara et les Grands. « Comment, dit-il, ferons-nous cet envoi à *Pasey* ? Si c'est avec une lettre, nous aurons certainement le dessous, car les gens de *Pasey* munis de cette lettre, dans laquelle Nous aurons écrit le mot *Salam* (salut !) ne manqueront pas de lire : *sembah* (hommage). » Le bandahara dit : « S'il en est ainsi, nous n'enverrons pas la lettre ; après qu'elle sera écrite, ordre sera donné à l'envoyé de l'apprendre par cœur. » *Sultan Mahmoud* approuva. « C'est juste, dit-il, et l'orangkaya *Toun Mohammed* sera Notre Envoyé. »

L'orangkaya dit en s'inclinant : « C'est bien ! Monseigneur. » La lettre fut portée en cérémonie au prahou. Le présent consistait en un sabre fabriqué à *Pâhang,* orné d'or et de pierres précieuses, un cacatoua blanc et un cacatoua rouge-pourpre. L'orangkaya *Toun Mohammed* partit, il apprit la lettre par cœur et la plongea dans la mer. Dès qu'il fut arrivé à *Pasey,* on en informa le roi de *Pasey,*

en disant : « Monseigneur, l'Envoyé de *Malâka* est arrivé ! » Alors le roi de *Pasey* ordonna aux Grands d'aller le recevoir avec tambours, flûtes, trompettes et cymbales. Arrivés auprès de l'Orangkaya *Toun Mohammed*, ils lui demandèrent : « Où est la lettre ? Nous venons pour la porter en grande pompe ! » L'orangkaya répondit : « C'est moi-même qui la porterai ! » et il monta sur l'éléphant. Arrivé au baleirong, il descendit de dessus l'éléphant et se tint debout à l'endroit réservé au lecteur des lettres, puis de sa propre bouche il récita le contenu de sa lettre : « Saluts et bons souhaits du padouka, le frère aîné, au padouka son jeune frère, le glorieux Sultan, le grand Roi, l'ombre de Dieu sur la terre ! Ensuite de cela le padouka, son frère aîné, envoie l'orangkaya *Toun Mohammed* et le mantri *Soura Dipa* pour entrer en la présence du Padouka, son jeune frère, et lui demander son jugement sur cette question :

« Quiconque déclare que Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié a créé et assuré l'existence pour l'éternité, est un Infidèle !

et Quiconque déclare que Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié n'a pas créé et n'a pas assuré l'existence pour l'éternité, est un Infidèle. »

« Il faut donc que le Padouka, son jeune frère, fasse connaître son jugement sur cette question. » Le roi de *Pasey* fit aussitôt assembler tous les pandita de *Pasey*, et le Prince leur ordonna de résoudre cette question. Personne ne put le faire. Alors le Sultan de *Pasey* ordonna d'appeler *Toun Hassan*. Celui-ci vint ; on lui posa la question, en ajoutant : « il faut que vous donniez réponse, pour que nous n'ayons pas la honte ; si vous ne le pouvez pas, nous la donnerons, mais c'est à vous qu'il appartient de la

donner. » *Toun Hassan* répondit : « Je m'imaginais que ce serait chose difficile, mais cette question est facile pour moi. » L'orangkaya *Toun Mohammed* dit : « Allons, Maître, approchons-nous ! » et il vint auprès de *Toun Hassan*. Celui-ci alors dit : « Orangkaya *Toun Mohammed* ! voici la réponse demandée par votre grand Roi, à la question qui a été posée, elle se formule en ces termes. » Les paroles que dit *Toun Hassan* plurent à l'orangkaya *Toun Mohammed*. Il prit congé du roi de *Pasey* et emporta une lettre avec un présent pour le roi de *Malaka*. Le présent consistait en une longue dague avec poignée en forme de talon et ciselée, un arc et deux carquois munis de leurs flèches. La lettre fut portée en grande pompe au prahou, et l'orangkaya *Toun Mohammed* et le mantri *Soura Dipa* furent gratifiés d'un vêtement d'honneur par le Sultan de *Pasey*.

Ensuite l'orangkaya *Toun Mohammed* partit pour revenir à *Malaka*, où il arriva après quelque temps de navigation. La lettre de *Pasey* fut apportée en grande cérémonie, selon la coutume des anciens temps. Parvenue au baley, il en fut donné lecture. Cette lecture terminée, l'orangkaya *Toun Mohammed* rapporta les paroles du Roi de *Pasey*, celles de *Toun Hassan*, et raconta tout ce qui avait eu lieu à *Pasey*. Le *Sultan Mahmoud* fut enchanté d'entendre le rapport de *Toun Mohammed* ; il fut également satisfait de la réponse donnée à la question. Aussi l'orangkaya *Toun Mohammed* et le mantri *Soura Dipa* furent-ils gratifiés d'un vêtement d'honneur semblable au vêtement des princes royaux. L'orangkaya *Toun Mohammed* était le fils de *Sri Amar Bangsa Toun Abou Saïd*, le petit-fils du bandahara *Poutih*, et l'arrière-petit-fils du bandahara *Sri Déwa Radja*.

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

XXXIIIe Récit.

L'auteur de l'histoire rapporte que le bandahara *Sri Maharadja* avait une fille d'une beauté incomparable nommée *Toun Fathmah*. Elle était tout-à-fait charmante et sans défaut, aimable, douce, gracieuse, belle comme un océan de miel, éclatante et brillante comme la pleine lune dans un ciel pur ; quelque vêtement qu'elle portât, ses charmes en étaient rehaussés. Dans ce temps-là brillait aussi par sa beauté *Toun Hassan*, et c'est sur lui qu'on avait fait le pantoun :

« Que mêle-t-on au belimbing et au citron ?
Le coquillage arrêté à l'embouchure de la rivière.
Qui regarde-t-on par derrière la cloison ?
Le temongong *Toun Hassan*, le fils du bandahara. »

Toun Fathmah étant devenue grande, le bandahara *Sri Maharadja* voulut la marier avec *Toun Ali*, fils de *Sri Nara Diradja*. Dans le temps que l'on apportait le betel, le radja de *Barou* fut invité par le bandahara. Le radja de *Barou* était l'oncle du *Sultan Mahmoud* et le frère de *Sultan Ala-eddin* ; il était très vieux. Le bandahara *Sri Maharadja* lui montra *Toun Fathmah*. Le radja, en la voyant, demeura émerveillé de sa beauté ; il dit au bandahara *Sri Maharadja* : « Est-ce que Sa Majesté a déjà vu cette enfant ? » Le bandahara répondit : « Non, Sa Majesté ne l'a pas encore vue. » Le radja de *Barou* reprit : « Eh bien, si cela ne vous fâche pas, je désire vous causer à ce sujet. » Le bandahara répondit : « Monseigneur, quel que soit le désir de votre cœur, faites-le moi connaître. » Eh bien,

dit le radja de *Barou*, cette enfant est si remarquablement belle, que, dans mon opinion, il ne faut pas la donner en mariage. Si le bandahara écoute mes paroles, il ne faut pas qu'il marie sa fille, avant qu'elle ait été vue par Sa Majesté. Le pays de *Malaka*, présentement, n'a pas de reine, et dans ce cas c'est la coutume des rois malais que ce soit la fille du bandahara qui devienne la reine. » Le bandahara répondit : « Monseigneur, pour moi qui suis de condition inférieure, il convient que je demeure avec ceux de même condition. »

Le radja de *Barou* répliqua : « C'est bien ! Que le bandahara fasse sa volonté ! Pour moi qui suis un vieillard, je me contente de donner mon avis. »

Après cela le bandahara fit les fêtes préliminaires du mariage de sa fille avec *Toun Ali*, le fils de *Sri Nara Diradja*. Quand le moment propice fut arrivé, le bandahara *Sri Maharadja* invita le *Sultan Mahmoud* à assister aux noces de sa fille.

Le *Sultan Mahmoud* vint et alors *Toun Ali* arriva avec son cortège. *Sultan Mahmoud Châh* entra dans la maison du bandahara, en présence de gens qui se donnaient mutuellement des bouchées de betel. A la vue de *Toun Fathmah* le Sultan demeura saisi d'étonnement, et ressentit un ardent désir pour elle. Comme dit un poëte arabe : « Sous sa paupière ne brillait aucune étincelle, mais au moment où il la vit, sous sa paupière jaillit une étincelle qui attisa le feu de ses désirs. » Le Prince dit dans son cœur : « *Pâ Mothaher* est un méchant homme, c'est pourquoi il n'a pas voulu Nous laisser voir sa fille ! » *Sultan Mahmoud Châh* éprouva dans son cœur du ressentiment contre le bandahara. Après le mariage, il partit et rentra au palais sans avoir rien pris. L'image de *Toun Fathmah*

ne s'échappa plus de son cœur, et chaque jour dans sa pensée il cherchait des expédients contre le bandahara *Sri Maharadja*.

Après quelque temps de mariage, *Toun Ali* et *Toun Fathmah* eurent une fille nommée *Toun Trang* qui était fort belle.

On raconte qu'il y avait un *Kling* demeurant à *Malaka*, qui était devenu chef du port ; il se nommait *Radja Mondeliar*. Il était très riche et, dans ce temps-là, il n'y avait personne dans la ville de *Malaka*, qui le fût autant que lui. Il arriva qu'un jour *Radja Mondeliar* était assis dans le balei du bandahara qui donnait audience. Le bandahara lui dit : « *Radja Mondeliar*, il faut que vous me disiez la vérité ! Combien d'or possédez-vous ? » *Radja Mondeliar* répondit : « Monseigneur, je n'en ai pas beaucoup : cinq *bahar*. » « Si c'est ainsi, reprit le bandahara, Nous n'avons qu'un bahar d'or de plus que *Radja Mondeliar*. » Dans les temps passés le bandahara *Sri Maharadja* avait tenté plusieurs entreprises et jamais il n'avait subi de pertes. Un jour, il assembla les enfants de ses dépendants, et comme il était content d'eux, il leur demanda : « Hé, mes enfants, voulez-vous voir de l'or ? » Les enfants répondirent : « Oui, Dâtou, nous voulons bien ! » Le bandahara leur dit alors : « Allez prendre une caisse en tel ou tel endroit ! » Tous partirent pour aller prendre cette caisse, s'en chargèrent joyeusement à plusieurs, et la déposèrent devant le bandahara *Sri Maharadja*. Celui-ci leur ordonna de verser le contenu sur une natte et de le mesurer au *gantang*, puis il dit : « Maintenant que chacun de vous en prenne une poignée pour jouer ! » Les enfants prirent chacun une poignée d'or, et ils l'emportèrent dans une maison que le bandahara faisait alors

construire. Tout cet or fut déposé par eux sur les châssis des croisées et les chambranles des portes, après quoi ils allèrent jouer. Le soir venu, chacun s'en retourna dans sa maison. Dès qu'il fit jour, les gens qui construisaient la maison, aperçurent en arrivant cet or et le prirent. Les enfants et petits-enfants du bandahara songeant à leur or, allèrent vite à la maison pour le reprendre et jouer avec, mais ils ne le retrouvèrent plus. Alors tous se mirent à pleurer. Le bandahara les ayant entendus, demanda pourquoi ces enfants pleuraient. On lui répondit : « C'est qu'ils ont perdu leur or. » Le bandahara leur dit : « Il ne faut pas pleurer, mes enfants, je vais le remplacer. » Et il donna de nouveau une poignée d'or à chacun d'eux.

Les enfants des dépendants du bandahara *Sri Maharadja* étant partis pour chasser le buffle sauvage ou le cerf, n'en purent point trouver ; alors ils s'arrêtèrent au parc des buffles du bandahara. Là, ils percèrent deux ou trois buffles et après les avoir fait mettre à mort avec les cérémonies religieuses, ils prirent une cuisse et l'envoyèrent au bandahara *Sri Maharadja*. « Qu'est-ce que cette viande ? » dit le bandahara. Les gens qui l'apportaient répondirent : « C'est de la viande de buffle ; vos enfants et petits enfants qui étaient partis pour la chasse, n'ont rien trouvé, alors ils se sont arrêtés au parc à buffles du dâtou, à *Kayou Ara*, et ils en ont pris un. »

Le bandahara *Sri Maharadja* dit : « Ces enfants prendraient là une mauvaise habitude ; puisqu'ils ne peuvent pas chasser le buffle, Nous le ferons chasser pour eux. »

Un esclave du bandahara étant venu de la campagne, vêtu d'un badjou rouge orné de boutons et coiffé d'un destar de couleurs variées, le bandahara *Sri Maharadja*

lui dit : « Monte, monte, mon petit ! » Celui-ci monta et le bandahara lui demanda : « Quel est ton nom ? » L'esclave, en se prosternant répondit : « Je suis l'esclave du dâtou, je me nomme un tel, fils d'un tel et petit-fils d'un tel. » « S'il en est ainsi, dit le bandahara, puisque tu es le fils d'un tel, descends, va t'asseoir en bas ! »

La grandeur du bandahara *Sri Maharadja* était telle qu'il ne connaissait pas le nombre immense de ses serviteurs et de ses esclaves, et dans son cœur il disait : « Mes richesses passeront aux mains de mes enfants et petits enfants, et ils en jouiront sans fin. »

Un certain jour de fête, le bandahara et les Grands étaient entrés au palais, et assis au baleirong ils attendaient que le *Sultan Mahmoud* parût. En ce moment *Radja Mondeliar* vint pour saluer le bandahara *Sri Maharadja*. Repoussant la main de *Radja Mondeliar*, le bandahara lui dit : « Fi donc, *Kling !* Vous ne connaissez pas les usages ! Est-il convenable que vous veniez me saluer ici, dans le balei, au lieu d'aller en ma maison ? Nous n'avons pas encore présenté nos hommages à Sa Majesté, comment pourrions-nous toucher votre main auparavant ? » *Radja Mondeliar* se retira plein de confusion.

Il y avait à *Malaka* un marchand extrêmement riche, qui se nommait *Ali Menounâyan*. Quand les gens venaient s'amuser dans sa maison, il leur faisait présent de vêtements, d'or ou d'objets précieux étrangers. Aussi tous les Grands allaient chez lui. Un jour que *Toun Hassan* le temonggong siégeait dans son baley, *Ali Menounâyan* vint. Il dit à *Toun Hassan* le temonggong : « Tous les Grands de *Malaka* fréquentent ma maison, à l'exception de l'orangkaya, il est le seul à ne pas venir. Si

l'orangkaya veut venir s'amuser chez moi, ou seulement s'arrêter dans ma boutique, je lui offrirai dix tahil d'or ». *Toun Hassan* le temonggong répondit : « fils bâtard ! c'est à moi, que tu offres l'aumône d'un repas ! Cela ne pourrait convenir qu'à un de tes pères ! »

C'était la coutume des jeunes gens, quand ils n'avaient pas d'argent pour leurs dépenses de s'adresser à *Toun Hassan* le temonggong. Ils vinrent lui dire : « Monseigneur, notre rue n'est vraîment pas convenable, beaucoup de boutiques s'y trouvent çà et là pêle-mêle, sans le moindre alignement ; il serait vraîment utile que Monseigneur y portât remède, car si le Prince en sortant voyait cela, il se fâcherait peut-être contre Monseigneur ». *Toun Hassan* le temonggong leur dit : « C'est bien ! allez avec l'inspecteur, vous tendrez le cordeau dans cette rue ». Tous les jeunes gens de *Toun Hassan* le temonggong partirent avec l'inspecteur pour tendre le cordeau. Au beau milieu des maisons des riches marchands ils firent passer leur cordeau, avec ordre de les démolir. Alors les riches marchands donnèrent des sommes, les uns cent piastres, les autres deux cents ; il y en eut qui donnèrent trente ou quarante piastres chacun. Les jeunes gens de *Toun Hassan* le temonggong prirent cet argent, le partagèrent avec l'inspecteur, et s'en allèrent le dépenser.

Il y avait un marchand nommé *Ninâ Soura Diwân*, il était le chef des marchands dans la ville de *Malaka*. Ce *Ninâ Soura Diwân* eut un différend avec *Radja Mondeliar*. Tous deux allèrent plaider leur cause devant le bandahara *Sri Maharadja*. Le soir étant arrivé, le bandahara *Sri Maharadja* dit à *Radja Mondeliar* et à *Ninâ Soura Diwân* : « Le jour est sur le point de finir, vous viendrez demain ». *Radja Mondeliar* et *Ninâ Soura Diwân* répondirent en s'in-

clinant : « C'est bien, Monseigneur ! » Ils prirent congé du bandahara *Sri Maharadja*, et s'en retournèrent chez eux. La nuit venue, *Ninâ Soura Diwân* pensa dans son cœur : « *Radja Mondeliar* est un homme riche, il donnera peut-être de l'argent au dâtou bandahara, et nécessairement je serai battu. S'il en est ainsi, il est bon que j'aille cette nuit même chez le bandahara. » Ayant ainsi pensé, *Ninâ Soura Diwân* prit un bahar d'or, et le porta au bandahara *Sri Maharadja*. Arrivé à l'extérieur de l'enceinte du bandahara, *Ninâ Soura Diwân* dit au gardien de la porte : « Informez le dâtou bandahara ; dites-lui que *Ninâ Soura Diwân* est arrivé pour se présenter devant le dâtou bandahara. » Le gardien de la porte vite alla porter cette information au bandahara. Celui-ci sortit et *Ninâ Soura Diwân* se présenta devant lui. Il offrit son or, qui se montait à dix kati, en disant : « Monseigneur, cet or, je vous le présente, pour l'achat de votre betel : » Le bandahara dit : « C'est bien ! Vous me le donnez, je l'accepte ! » *Ninâ Soura Diwân* prit congé du dâtou bandahara *Sri Maharadja*, et retourna dans sa maison.

Il y avait à *Malaka* un *Kling*, parent de *Ninâ Soura Diwân*, nommé *Kitoul*. Ce *Kitoul* devait un kati d'or à *Radja Mondeliar*. Dès que *Ninâ Soura Diwân* fût rentré dans sa maison, au retour de sa visite au bandahara, c'était à l'heure de minuit, au moment où les gens retirés chez eux se livrent au sommeil, *Kitoul* partit pour aller à la maison de *Radja Mondeliar*. Il frappa à la porte et *Radja Mondeliar* effrayé s'écria : « Qui est à la porte ? » *Kitoul* répondit : « C'est moi, *Kitoul* ! » *Radja Mondeliar* ordonna d'ouvrir. *Kitoul* entra et vit *Radja Mondeliar* jouant gaiement avec sa femme et ses enfants. *Kitoul* dit : « *Radja Mondeliar !* c'est très bien à vous de vous

réjouir ainsi tous ensemble, cette nuit ; mais un malheur vous menace que vous ignorez. » *Radja Mondeliar* prenant *Kitoul* par la main, le conduisit dans un endroit écarté, et lui dit : « Hé *Kitoul !* Quelle nouvelle avez-vous donc à m'apprendre ? » *Kitoul* lui répondit : « Cette nuit, tout à l'heure, *Ninâ Soura Diwân* est allé chez le dâtou bandahara, il lui a présenté dix kati d'or pour que vous soyez tué ; en ce moment le dâtou bandahara et *Ninâ Soura Diwân* sont en train de délibérer sur l'exécution ». Aussitôt que *Radja Mondeliar* eût entendu les paroles de *Kitoul*, il prit l'écrit de la dette de *Kitoul* et le déchira. *Radja Mondeliar* dit : « Votre dette envers moi d'un kati d'or appartient à l'autre monde ; vous êtes mon frère, *Kitoul* ; retournez chez vous ! »

Kitoul s'en retourna dans sa maison. Pendant cette même nuit, *Radja Mondeliar* prit un *bahar* d'or, des pierres précieuses, des vêtements magnifiques et les porta chez le laksamana *Khodja Hassan*, car en ce temps-là le laksamana *Khôdja Hassan* et tous les siens, étaient en grande faveur auprès du *Sultan Mahmoud*. Arrivé à la porte extérieure de l'enceinte du laksamana, *Radja Mondeliar* demanda qu'on lui ouvrît la porte, et il entra en la présence du laksamana. Tous les trésors qu'il apportait, il les offrit au laksamana, en disant : « En toute hâte je viens me présenter à vous, je me suis échappé afin qu'on ne puisse dire que j'ai délibéré d'accord avec mon chef. Je sais que le dâtou bandahara va trahir ! Il faut que l'orangkaya prévienne Sa Majesté qu'il a fait faire un trône royal, qu'il a fait forger une épingle d'or à cheveux et des semelles d'or, dans l'intention de monter sur le trône de *Malaka*. » A la vue de tous ces trésors, la vertu et la prudence du laksamana s'évanouirent,selon la parole du sage :

« ô Argent ! tu n'es pas Dieu, et cependant ce que tu veux, tu l'accomplis ! » Le laksamana dit à *Radja Mondeliar* : « C'est bien ! Je vais parler à Sa Majesté. » Le laksamana entra en la présence de *Sultan Mahmoud*, et lui rapporta toutes les paroles de *Radja Mondeliar*. Ces paroles, le *Sultan Mahmoud* les reçut avec plaisir, comme un homme qui a sommeil reçoit avec plaisir l'oreiller qu'on passe sous sa tête ; le Prince en effet avait toujours conservé du ressentiment dans son cœur contre le bandahara *Sri Maharadja*, à cause de sa fille *Toun Fathmah*. Comme il est dit dans les *hadis* : « celui qui aime ne peut souffrir de délai, et celui qui est entraîné par la passion n'a plus de jugement. » *Sultan Mahmoud* manda aussitôt *Toun Soura Diradja* et *Toun Indra Sakâra*. Quand ils furent arrivés, le Prince dit : « J'ordonne qu'on mette à mort le bandahara *Sri Maharadja* ! »

Ces deux hommes partirent accompagnés des serviteurs royaux.

Les enfants des dépendants du bandahara *Sri Maharadja*, tous les parents et alliés avec leurs gens s'assemblèrent, munis de leurs armes, car *Toun Hassan* le temonggong voulait faire résistance. Mais le bandahara l'arrêta et ne lui permit pas d'opposer de résistance.

Il dit : « ô *Hassan* ! vous voulez donc détruire le bon renom d'un vieillard ? car la coutume chez un Malais, c'est de n'être jamais rebelle. » *Toun Hassan* le temonggong, après avoir entendu ces paroles, jeta bas ses armes et serra le vieillard dans ses bras. Tous alors laissèrent tomber leurs armes de leurs mains, et ils s'en retournèrent chacun dans sa maison. Le bandahara *Sri Maharadja* resta avec son frère *Sri Nara Diradja*, ses enfants et petits enfants. *Toun Soura Diradja* et *Toun Indra Sakâra* entrè-

rent apportant le krîss du *Sultan Mahmoud*, placé sur un plateau d'argent et recouvert du tetampan ; ils le déposèrent devant le bandahara. *Toun Soura Diradja* dit au bandahara *Sri Maharadja* et à *Sri Nara Diradja* : « Salut et prières de vos enfants ! L'arrêt de Dieu le Très-Haut est arrivé sur le bandahara. » Le bandahara *Sri Maharadja* et *Sri Nara Diradja* répondirent : « Tout ce qui arrive est un arrêt de Dieu, nous nous y soumettons. »

Le bandahara *Sri Maharadja* et *Sri Nara Diradja* prirent l'eau de la prière. *Toun Hassan* le temonggong voulut jeter à la mer les coffrets remplis d'or, mais le bandahara dit : « Ah *Hassan* ! pourquoi veux-tu les jeter ? Si Sa Majesté veut notre mort, ce n'est pas à cause de notre or. Quel crime avons-nous donc commis pour être puni de mort ? Que Sa Majesté prenne cet or à titre d'hommage ! »

Les coffrets en conséquence ne furent pas jetés à la mer. Le bandahara *Sri Maharadja*, *Sri Nara Diradja*, *Toun Hassan* le temonggong, et *Toun Ali*, le mari de *Toun Fathmah* furent tués par *Toun Soura Diradja* et *Toun Indra Sakâra*. Tous les quatre étaient morts, lorsqu'un Bengali nommé *Miyasam* frappa de son glaive *Toun Hamzah*, fils de *Sri Nara Diradja*. En recevant cette blessure qui allait du bas de la joue au sourcil, *Toun Hamzah* tomba face contre terre ; en cet instant même accourait du palais *Sang Soura*, avec un ordre du Sultan disant : « Il ne faut pas achever de les tuer tous, il faut en laisser un pour semence. » *Toun Soura Diradja* dit à *Toun Indra Sakâra* : « Que faire maintenant que tous ont été tués ? Ce petit garçon est le seul qui reste, et Sa Majesté sera irritée contre nous. »

Toun Indra Sakâra répondit : « Mais ce jeune *Hamzah* soignons-le, ce sera facile, et il survivra. »

Alors *Toun Soura Diradja* prit *Toun Hamzah* et le présenta aux pieds de Sa Majesté. Le *Sultan Mahmoud* ordonna à son médecin de le soigner, et par la volonté de Dieu le Très-Haut, le moment du compte final de l'enfant n'étant pas encore arrivé, il ne mourut pas. *Toun Hamzah* guérit et fut grandement affectionné par *Sultan Mahmoud Châh*, et dans ce temps-là il n'eut pas son égal.

Après la mort du bandahara *Sri Maharadja*, sa fille *Toun Fathmah*, veuve de *Toun Ali*, fut prise pour épouse par le Prince qui l'aimait passionnément. Toutes les richesses du bandahara *Sri Maharadja* furent apportées dans le palais. Le Prince reconnut que les rapports qui lui avaient été faits étaient faux, et il se repentit amèrement d'avoir mis à mort le bandahara *Sri Maharadja* sans plus d'examen. Il ordonna qu'on recherchât avec le plus grand soin les causes premières de cette affaire, et il acquit la preuve évidente que la calomnie était le fait de *Kitoul* et de *Radja Mondeliar*. Le Prince ordonna que *Radja Mondeliar* fût mis à mort et sa maison rasée. Quant à *Kitoul*, il fut empalé horizontalement avec ses femmes et ses enfants, et la terre sur laquelle reposaient les piliers de sa maison fut jetée à la mer. Le Prince ordonna que le laksamana *Khôdja Hassan* fût dépouillé de ses biens, parce qu'il était venu faire un rapport qui n'était pas vrai, et sans examen préalable ; il ne fut pas mis à mort car le Prince avait défendu de répandre son sang, suivant en cela la parole des Sages : « la rivière où l'on a déjà bu, on peut encore y boire. »

Padouka Touan, fils du bandahara *Padouka Radja* fut fait bandahara par le *Sultan Mahmoud*. Or le bandahara *Padouka Touan* était très vieux ; il n'avait plus de dents, il était perclus de tous ses membres, et quand une fois il

était assis devant sa porte, là où il était assis il dormait, il mangeait, il faisait ses grands et petits besoins.

Lorsque les gens venaient se présenter dans la galerie, on levait le rideau ; quand *Padouka Touan* allait rentrer, on baissait le rideau. *Padouka Touan*, en apprenant qu'il allait être fait bandahara, se jeta en bas du siège sur lequel il était assis, en s'écriant : « Bandahara ! Qu'est-ce qu'un bandahara perclus et impotent comme moi ? » Il demanda la grâce de ne pas accepter de devenir bandahara ; mais le *Sultan Mahmoud* l'y contraignit. Quand le Sultan avait une affaire à traiter, il ordonnait qu'on portât le bandahara dans sa litière jusqu'au palais. Quand il était arrivé dans le baleirong, on déposait *Padouka Touan* à la place réservée au bandahara. On lui donna le surnom de *Loubok Bâtou*. Il avait de nombreux enfants, tous de même père et de même mère. Ses enfants et petits-enfants jusqu'à la quatrième génération, étaient au nombre de soixante-dix-sept. Quand ses petits-fils, arrière petits-fils, et fils des arrière petits-fils étaient assis à ses côtés, il leur disait : « Petits mignons, voulez-vous une chique de betel ? » Chacun d'eux répondait : « Oui, je veux bien, Dâtou ! » Et le bandahara disait alors : « Pilez-moi du betel ! » Le betel pilé était remis au bandahara, qui le mâchait et le donnait ensuite à chacun de ses petits-enfants.

Lorsqu'on servait son repas au bandahara *Loubok-Bâtou*, il mangeait un grand plat rond de riz avec une large provision de hors-d'œuvre épicés. Quand il avait fini de manger, les restes du repas étaient donnés dans la galerie aux enfants, petits-enfants et arrière petits-enfants. Tous mangeaient les restes du bandahara. Les vivres une fois épuisés, ils demandaient du sel. On leur apportait du sel, et ils le jetaient. Ensuite ils demandaient encore du sel,

et on le leur apportait. Ils le rejetaient de nouveau. Quand cela s'était répété deux ou trois fois, le bandahara disait : « Ces enfants demandent des vivres, donnez-leur donc des vivres ! » Et les vivres étaient apportés.

En bas, devant la porte, à la place où il s'asseyait, le bandahara *Loubok-Bâtou* avait fait préparer pour lui-même un cercueil qui avait été limé et poli. A sa mort, ses enfants et petits-enfants donnèrent ce cercueil et en firent faire un autre. C'est ainsi que cela se pratiquait dans les anciens temps, à la mort d'un dâtou bandahara.

Le bandahara *Loubok Bâtou* était un fort mangeur. Il mangeait un grand plat rond de riz tout entier, et ensuite, si c'était une grosse poule, il la mangeait également. Il n'avait pas de dents, mais il désossait la viande de la poule cuite à l'eau, il la mâchonnait, puis l'avalait, ne laissant que les os. Pendant sa jeunesse, il était très vigoureux et jouait dans la maison du laksamana *Hang Touah*, car l'épouse du laksamana était pour lui comme une sœur. En sortant de la maison du laksamana avec du *sousou-sari*, un *gantang* de riz et un *tchoupak* de sucre, la femme qui le conduisait répétait ces paroles qu'avait dites le laksamana : « finissez ce riz pour vous garnir le ventre, il y en a encore qui cuit ! » Le bandahara mangeait complètement le *gantang* de riz, le *sousou-sari*, et le *tchoupak* de sucre.

Quand le bandahara allait se baigner, il plongeait dans la rivière. S'il y avait des arbres fruitiers ayant des branches inclinées au dessus de l'eau, il en mangeait tous les fruits. Avant de s'habiller pour aller se promener, il se frictionnait le corps avec tout un bassin d'huile aromatique.

Le bandahara *Loubok-Bâtou* avait un fils nommé *Toun Biyâdjid*, dont les habitudes étaient mauvaises.

Quand il allait se promener au bazar, tout objet qu'il voyait et qui lui plaisait, il s'en emparait. Le bandahara *Loubok-Bâtou* informé de ces faits, ordonna à l'un de ses serviteurs de suivre *Toun Biyâdjid* dans chacune de ses promenades. Le serviteur suivait de loin, portant des piastres. Il voyait où *Toun Biyâdjid* s'arrêtait, et aussitôt qu'il était reparti, le serviteur arrivait à la boutique et demandait : « Qu'est-ce que le seigneur *Biyâdjid* a pris tout-à-l'heure ? » Le maître de la boutique répondait : « C'est tel ou tel objet qui a été pris tout-à-l'heure par le seigneur *Biyâdjid.* » Le serviteur demandait alors : « Quel en est le prix ? » Le boutiquier tranquillement disait le prix et sur le champ il recevait la somme qu'il avait indiquée. *Toun Biyâdjid* avait reçu en don du bandahara un éléphant que plusieurs fois il avait vendu. Quand le bandahara *Loubok-Bâtou* apprit que cet éléphant avait été vendu par *Toun Biyâdjid*, il ordonna qu'on le rachetât, et il le donna à un autre de ses fils. *Toun Biyâdjid* ayant vu son frère monté sur cet éléphant, l'en fit descendre, en disant : « Cet éléphant est à moi, c'est un présent que m'a fait mon père. » Son frère ne voulant pas avoir de querelle, descendit de l'éléphant, qui fut pris par *Toun Biyâdjid.* Deux ou trois mois après, il le vendit de nouveau. Le bandahara informé le racheta ; cela se fit ainsi deux ou trois fois. Déjà deux ou trois fois, par ordre de son père, *Toun Biyâdjid* avait été chargé de liens : une fois parce qu'il avait commis un meurtre, une fois parce qu'il avait combattu le gendre du Sultan, une fois parce qu'il avait souffleté un serviteur royal. Le bandahara était furieux, il dit à *Sriwa Radja* : « Liez *Si Biyâdjid*, menez-le au palais et dites à Sa Majesté que je le lui envoie pour qu'il soit mis à mort. A quoi bon garder un être de

cette espèce ? Je veux le tuer, mais j'ai peur de Sa Majesté. » *Sriwa Radja* dit à *Toun Biyâdjid* l'ordre donné par le dâtou de le charger de liens. *Toun Biyâdjid* avança ses mains, en disant : « C'est la volonté du père ! » *Sriwa Radja* lia les mains de *Toun Biyâdjid* avec une étoffe de soie peinte et l'amena au palais. Il rapporta à *Sultan Mahmoud Châh* toutes les paroles du bandahara. Le Sultan dit : « C'est une nouvelle façon du bandahara de montrer que je suis un homme cruel. Que son fils soit délivré de ses liens par *Sriwa Radja* et rendu à la liberté ! » *Toun Biyâdjid* fut gratifié par le Prince d'un vêtement d'honneur et ordre fut donné de le reconduire auprès du bandahara. *Sriwa Radja* répéta toutes les paroles du *Sultan Mahmoud* au bandahara, et celui-ci dit : « Voilà que Sa Majesté, non contente d'ordonner la mise en liberté de *Si Biyâdjid*, que je lui avais envoyé chargé de liens, le gratifie en outre d'un vêtement d'honneur ; cela ne fait qu'accroître mon désir de le mettre à mort afin que les autres demandent pardon et promettent de s'amender. » *Toun Biyâdjid*, quand il fut hors de la présence du bandahara, dit à ses jeunes camarades : « Puisque mon père m'a lié trois fois, il est bon que j'aie un badjou rouge lié avec une étoffe fond vert, un badjou blanc lié avec une étoffe à fond rouge, et en troisième un badjou violet avec une étoffe à fond jaune. » Tous les jeunes gens, en entendant ces paroles de *Toun Biyâdjid* se mirent à rire.

Le bandahara *Loubok-Bâtou* avait un autre fils nommé *Toun Khôdja Ahmed*, titré *Toun Pekrâma*. Il engendra *Toun Isop Barakah* titré *Padouka Touan*. Celui-ci engendra *Toun Isop* et *Toun Biyâdjid*. *Toun Biyâdjid* fut titré *Sri Maharadja* et devint bandahara. C'est lui qui fut surnommé le datou Bandahara de *Djohôre*. Ce datou Banda-

hara de *Djohôre* épousa *Toun Mounah.* Il en eut quatre filles : une nommée *Toun Hidop*, une seconde nommée *Toun Tchatriya*, une troisième nommée *Toun Sambou*, et une quatrième nommée *Toun Amas Ayou*. Cette dernière épousa le temonggong *Toun Ibrahim* surnommé le Datou *Bouantan*. *Toun Hidop* se maria avec le Datou Bandahara *Toua*, elle en eut deux enfants, l'un nommé *Toun Djâhid*, l'autre nommée *Toun Ketchil*. Celle-ci eut pour époux *Radja Mohammed*, et enfanta *Radja Soulong*. Quant à *Toun Tchatriya*, elle eut pour époux *Toun Markah* titré *Sri Akar Radja*, elle enfanta *Toun Sâdah* surnommé le Dâtou *Dalam*. Quant à *Toun Sambou*, elle eut pour époux *Radja Mohammed*, radja *de Perak*, lequel fut surnommé *Radja Tebing*, et enfanta *Radja Fathmah*, laquelle eut pour époux *Radja Menbah*.

Un autre fils du bandahara *Loubok-Bâtou*, nommé *Toun Pâwah* demeurait à *Rantau*. *Toun Pâwah* engendra *Toun Djemal*, lequel eut beaucoup d'enfants. L'aîné de tous se nommait *Toun Outousan*, un autre *Toun Bâkou*, un autre *Toun Menâwer*, un autre *Toun Soleiman*, une fille *Toun Seti*, qui eut pour époux *Toun Tiram*, fils de *Sang Satiya*, et enfanta une fille nommée *Toun Djemboul*. Celle-ci épousa *Maharadja Indra Atchéh*, elle enfanta *Maharadja Toun Laout*, *Padouka Sri Rama* et *Maghit Sri Rama*, et en outre une fille qui épousa *Toun Biyâdjid Hitam*, et encore un garçon nommé *Toun Meta Ali*.

Toun Bakou enfanta quatre fils : *Toun Biyâdjid*, *Toun Ibrahim*, *Toun Abou Sidi*, titré *Sri Bidjâya Pekrama*.

Toun Menâwer eut quatre enfants : *Toun Bouang*, un second nommé *Toun Hassan*, titré *Padouka Sri Radja Mouda*, une fille qui épousa *Toun Bantan* et enfanta *Toun Soulong*, lequel engendra *Toun Outousan*.

Quant à *Toun Soleiman* titré *Sri Gouna Diradja*, il eut de nombreux enfants : *Toun Meta* titré *Padouka Sri Indra, Toun Menbah, Toun Endjang, Toun Koudjang, Padouka Sri Indra. Toun Meta* engendra *Toun Meryam* qui épousa *Padouka Megat*, et en eut *Toun Soulong* qui engendra *Toun Djemboul* et *Toun Ketchil.*

Toun Djemboul épousa *Samarkan Hitam* et enfanta *Toun Djemal* et *Padouka Sri Indra Toun Mohammed.*

Toun Ketchil épousa *Toun Palawan* et enfanta *Toun Djamaat* et *Toun Abdoul.*

Le bandahara *Loubok-Bâtou* avait encore une fille qui fut mariée avec *Toun Parapatih Kâsim* ; elle enfanta *Toun Poutri*, qui eut pour époux *Toun Imân'eddin* et enfanta *Toun Tlâhir* titré : *Sri Pekrâma Radja. Toun Tlâhir* engendra *Toun Atousan* titré *Sri Akar Radja. Sri Akar Radja* engendra *Padouka Touan, Toun Soulong, Toun Mounah* et *Toun Kamas.* Ces deux dernières furent prises pour épouses par *Sri Nara Wangsa* et par *Toun Ramat.*

Quant à *Toun Endjang*, il engendra *Toun Abdoul* qui prit pour épouse *Toun Perak*, sœur de *Padouka Sri Déwa Toun Timor*, lequel était fils de *Sri Akar Radja Toun Kasim. Toun Abdoul* engendra *Toun Djemboul.* Nombreux encore sont les autres enfants du bandahara *Loubok Bâtou* que nous n'avons pas mentionnés, nous bornant à citer les noms des enfants légitimes.

La fille du bandahara *Sri Maharadja* nommée *Toun Fathmah*, avait été prise pour épouse par *Sultan Mahmoud.* Le Prince l'aimait passionnément, et ces vers lui étaient applicables : « Quand je contemple la beauté du visage de ma bien aimée, véritablement dans mon cœur je lui demande pardon ; je serais heureux si je voyais briller d'un vif éclat les yeux de ma bien aimée ! » *Toun Fath-*

mah était devenue la reine du pays de *Malaka*, mais elle était profondément triste à la pensée de son père le bandahara *Sri Maharadja*. Aussi longtemps qu'elle fut l'épouse du *Sultan Mahmoud*, jamais il ne lui arriva de rire ou même de sourire. *Sultan Mahmoud* ressentait en lui un grand trouble, et ces vers lui étaient encore applicables : « C'est une loi pour celui qui est épris d'amour, d'aimer tout ce qu'aime sa bien aimée, et de mépriser tout ce qu'elle méprise. » Le *Sultan Mahmoud* éprouvait un vif repentir d'avoir mis à mort le bandahara *Sri Maharadja* ; il fit roi son fils *Sultan Ahmed* et lui confia son autorité avec tous les insignes de la royauté, puis il alla demeurer dans l'intérieur du pays de *Malaka*, en une place nommée *Kayou Arâ*, n'ayant avec lui personne autre que *Sang Soura*.

On rapporte que quand le *Sultan Mahmoud*, pour se distraire, s'en alla à *Tandjong Kling* ou à quelque autre place, le Prince partit à cheval, accompagné de *Sang Soura* qui portait le plateau pour servir le betel, puis un paquet et une cruche. Quand *Sultan Ahmed* apprit que le Prince, son père, était en chemin, il envoya des Grands pour l'accompagner, mais *Sultan Mahmoud* voyant cette troupe de gens qui venaient vers lui, poussa vivement son cheval et courut à toute vitesse, car il ne voulait pas être accompagné par ces Grands. *Sang Soura* le suivait dans sa course, sans se séparer du cheval du Roi, dont il effaçait les traces des pieds, pour qu'on ne pût pas les voir. C'était *Sang Soura* lui-même qui, de ses mains, mettait la chaux du betel. Telle était la conduite du *Sultan Mahmoud*, après qu'il eût délaissé le trône.

Sultan Ahmed n'aimait ni les houloubalang ni les Grands, ses favoris étaient : *Toun Ali Hâti, Toun Mia*

Oulat Boulou, *Toun Mohammed Pâhang*, *Toun Mohammed Onta*, *Toun Ali Beroudou*, *Toun Ali Kesal*. Avec douze ou treize jeunes gens et vingt ou trente serviteurs royaux, c'étaient là les compagnons de jeux du Prince et ses maîtres en bouffonneries.

Toun Mia Oulat Boulou était fils de *Toun Zeïn el Aabedin* ; *Toun Zeïn el Aabedin* était fils du bandahara *Padouka Radja* qui demeurait à *Loubok-Tchina*, et portait le surnom de *Dâtou Loubok-Tchina*. *Toun Zeïn el Aabedin* avait eu cinq enfants, trois garçons et deux filles. L'aîné des garçons se nommait *Toun Salah-eddin* ; celui du milieu *Toun Hassan-eddin* ; le plus jeune *Toun Mohi-eddîn* avait été surnommé *Toun Mia Oulat Boulou*, et était titré *Sri Oudâni*. Une des deux filles fut épousée par le bandahara *Sri Maharadja*.

Quant à *Toun Salah-eddìn*, il engendra *Toun Tâhir-eddìn*. *Toun Tâhir-eddìn* engendra *Toun Soleiman*, lequel engendra *Sri Bidjâya Radja*.

Quant à *Toun Hassan-eddin*, il engendra *Toun Bimbang*. *Toun Bimbang* titré *Padouka Sri Radja* engendra *Toun Kouloub*, lequel engendra *Toun Dagang* ; celle-ci se maria avec *Toun Hitam*, fils de *Sri Amar Bangsa*, surnommé le *Datou Bangso*.

Quant à *Sri Oudâni*, il était le principal favori du *Sultan Ahmed*, qui le fit temonggong.

Dans ce temps là *Toun Fathmah* était surnommée la grande Reine, et cependant quand elle était enceinte, elle avortait. *Sultan Mahmoud* lui dit : « Pourquoi avortez-vous, lorsque vous êtes enceinte ? Ne seriez-vous pas contente d'avoir un enfant de moi ? » *Toun Fathmah* répondit : « Pourquoi faire Sa Majesté aurait-elle un enfant avec moi, puisqu'il y a déjà un Prince royal ? » Le

Sultan Mahmoud dit : « Si vous êtes enceinte de nouveau, il ne faudra pas avorter ; si c'est un garçon, c'est lui que Nous ferons roi. » Après cela, *Toun Fathmah* devint grosse de nouveau, et elle n'avorta point. Quand elle eut accompli ses mois, *Toun Fathmah* mit au monde une fille extrêmement belle, qui fut reçue et baisée par le Prince. On lui donna le nom de *Radja Poutih*, et il est impossible de dire combien le *Sultan Mahmoud* aimait *Radja Poutih*. Par la suite *Toun Fathmah* devint enceinte de nouveau, et ses mois accomplis, elle mit au monde encore une fille, qui fut nommée *Radja Khadidja* par le *Sultan Mahmoud*. Quant à *Sultan Ahmed*, il était continuellement occupé à étudier la doctrine du Soufisme avec le Docteur *Saderdjohan*.

« *Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !* »

XXXIVe Récit.

L'auteur de l'histoire dit : Il est ici parlé d'*Alphonse d'Albuquerque*. Après être descendu de son vizirat, *Alphonse d'Albuquerque* se rendit en *Portugal* et se présenta devant le Roi, demandant ses ordres. Le Roi de *Portugal* lui donna quatre grandes caraques et cinq longues galères. *Alphonse d'Albuquerque* alors descendit à *Goa* ; là il équipa de plus trois navires, huit galiotes, quatre longues galères, seize fustes, en tout une quarantaine de bâtiments. Alors il mit à la voile pour *Malaka*. Les habitants de *Malaka* furent en grand émoi, et l'on vint annoncer au *Sultan Ahmed* : « Voici les *Frangguis* qui arrivent pour nous attaquer avec sept vaisseaux, huit galiottes, neuf galères longues et seize fustes. » *Sultan Ahmed* appela tous ses

sujets et équipa une flotte de guerre. Les *Frangguis* engagèrent le combat avec les gens de *Malaka*. Les boulets arrivaient de leurs vaisseaux comme de la pluie, et le bruit ressemblait à celui du tonnerre dans le ciel, les éclairs de leurs feux ressemblaient aux éclairs qui brillent dans l'air, et le crépitement des espingardes éclatait comme celui de fèves que l'on fait frire. Les gens de *Malaka* ne purent se maintenir sur le rivage, à cause de la violence du feu des *Frangguis*. Leurs galères et leurs fustes abordèrent et les *Frangguis* s'avancèrent sur le rivage. Les gens de *Malaka* marchèrent à leur rencontre et le combat fut acharné. Le *Sultan Ahmed* était sorti, monté sur son éléphant nommé *Djinakdji*. *Sri Oudâni* était sur la tête de l'éléphant, *Toun Ali Hâti* sur la croupe, et le Docteur amené par le Prince auquel il donnait des leçons sur l'Unité de Dieu, se tenait en équilibre dans l'un des paniers. Le *Sultan Ahmed* monté sur son éléphant et accompagné d'un grand nombre de ses houloubalang s'avança sur la jetée et assaillit les *Frangguis* qui furent défaits et dispersés du côté de la mer. Ils reculèrent et remontèrent dans leurs vaisseaux. De là ils tirèrent leurs gros canons avec un bruit semblable à celui du tonnerre. Le Prince debout sur son éléphant, demeurait à la pointe de la jetée, sans s'inquiéter des balles qui tombaient comme la pluie. Mais le Docteur se cramponnant des deux mains, à gauche et à droite, contre le panier de l'éléphant, dit : « Eh Sultan ! ce n'est pas ici la place pour l'Unité de Dieu ! Allons-nous en ! » Le *Sultan Ahmed* sourit et revint dans son palais. Les *Frangguis* se mirent alors à crier de leurs navires : « Eh ! gens de *Malaka* ! faites bien attention : Demain, nous descendrons à terre, nous le jurons par Dieu ! » « C'est bien ! » répondirent les gens de *Malaka*.

Le *Sultan Ahmed* rassembla ses soldats et leur ordonna de tenir leurs armes prêtes. La nuit ayant remplacé le jour, les houloubalang et les jeunes Seigneurs veillèrent au baleirong. Les jeunes Seigneurs dirent : « Que faisons-nous ainsi en veillant au baleirong et en demeurant silencieux ? Ne vaudrait-il pas mieux lire quelque histoire de bataille, afin d'en tirer profit ? » *Toun Mohammed Onta* dit : « c'est juste ! il faut que *Toun Indra Sakâra* aille demander l'histoire de *Mohammed Hanifiah*, en faisant observer que c'est facile à trouver, et que tous nous en tirerons profit, car les *Frangguis* vont nous attaquer demain. » *Toun Indra Sakâra* entra en la présence de *Sultan Ahmed*, et lui rapporta toutes les paroles qui venaient d'être dites. *Sultan Ahmed* fit don de l'histoire d'*Amir Hamzah*, et la remettant à *Toun Indra Sakâra* : « Dites à ces jeunes gens qu'en leur donnant l'histoire de *Mohammed Hanifiah*, Nous craindrions qu'ils ne fussent pas tous aussi braves que *Mohammed Hanifiah*, mais que s'ils peuvent se montrer aussi braves qu'*Amir Hamzah*, cela suffira. C'est pourquoi Nous leur donnons cette histoire de *Hamzah*. » Alors *Toun Indra Sakâra* sortit et apporta l'histoire de *Hamzah*. Toutes les paroles de *Sultan Ahmed* furent communiquées aux jeunes Seigneurs. Tous gardèrent le silence, pas un seul ne répondit. Alors *Toun Isop* dit à *Toun Indra Sakâra* : « Soumettez à Sa Majesté cette observation : « Le Prince s'est mépris sur notre pensée : nous ne prétendons pas imiter *Mohammed Hanifiah*, nous voulons seulement imiter les houloubalang. » Ces paroles de *Toun Isop* furent rapportées au *Sultan Ahmed* par *Toun Indra Sakâra*. Le Prince sourit et fit encore don de l'histoire de *Mohammed Hanifiah*.

Dès que le jour fut levé, les *Frangguis* descendirent à

terre. Le *Sultan Ahmed* monta sur son éléphant nommé *Djourou Demang* ; *Sri Oudani* se tenait sur la tête et *Toun Ali Hâti* sur la croupe. Le Prince s'avança avec ses houloubalang et le combat s'engagea avec furie contre les *Frangguis*. Au moment même où les soldats *Frangguis* reculaient sous l'attaque furieuse des gens de *Malaka*, *Alphonse d'Albuquerque* parut à la tête d'un millier de soldats armés d'espingardes, et attaqua les hommes de *Malaka*. Le bruit des balles de ces espingardes ressemblait à celui de fèves tombant sur une claie. Cette attaque des Portugais fut telle que les gens de *Malaka* furent mis en déroute et reculèrent. Le *Sultan Ahmed* restait seul debout sur son éléphant il fut enveloppé de tous côtés ; alors enfonçant sa lance au milieu des *Frangguis*, il fut blessé légèrement à la paume de la main. Montrant sa main, il s'écria : « ô Malais ! voyez Notre main ! elle est blessée ! » Les houloubalang en voyant que le Prince était blessé, se précipitèrent de nouveau en avant et coururent l'amok contre les *Frangguis*.

Au moment où les *Frangguis* commencèrent leur attaque, *Toun Salah-eddîn* demanda qu'on le liât par la ceinture à son petit-fils. Celui-ci, en le liant, dit : « Grand père, c'est très bien que le *Dâtou Padouka Radja* porte ce lien à sa ceinture, mais il ne faut pas que grand'père soit entraîné à fuir. » *Toun Salah-eddîn* répondit : « S'il plaît à Dieu le Très-Haut, vous allez voir ! » Quand il vit la main du *Sultan Ahmed* blessée, il courut devant l'éléphant du Sultan et enfonça sa pique au milieu des *Frangguis*. Ceux-ci le percèrent de coups ; sa poitrine fut traversée de part en part, il tomba et mourut. Vingt-cinq houloubalang d'élite de *Malaka* furent tués. *Sri Oudâni* fut blessé et percé d'un coup d'une longue lance. L'éléphant plia les

genoux et *Sri Oudâni* déposé sur une litière, fut transporté dans sa maison. *Sultan Ahmed* ordonna au médecin de le visiter ; celui-ci sonda la blessure avec une queue de feuille de betel et dit : « S'il plait à Dieu le Très-Haut, ce ne sera rien ; cette blessure pourra être guérie, mais si elle avait pénétré plus profondément, de la grosseur d'un grain de riz seulement, *Sri Oudâni* était mort. »

Malaka fut vaincu, les *Frangguis* arrivés par la pointe du baley pénétrèrent dans le palais et tous les gens de *Malaka* prirent la fuite. Le *Sultan Mahmoud* lui-même se sauva. Le bandahara fut emporté dans sa litière par son porteur qui se nommait *Salâmat Gâgah*. Les *Frangguis* se mirent à sa poursuite. Le bandahara dit à *Salamat Gâgah* : « Fais volte-face, que je combatte ces *Frangguis* ! » Mais ses enfants et petits-enfants l'en empêchèrent. Le bandahara s'écria : « Fi ! qu'ils sont lâches tous ces jeunes gens ! Que puis-je faire, moi infirme et impotent ? Si j'étais encore solide, je mourrais avec *Malaka*. »

Sultan Ahmed se retira en remontant la rivière vers l'intérieur du pays, et s'arrêta à *Pagoh*. *Sultan Mahmoud* resta à *Batou-Hampar*, et *Sultan Ahmed* fortifia *Bentâyan*. Les *Frangguis* demeurèrent à *Malaka* et firent une forteresse sur l'emplacement du palais du roi ; ils vinrent pour attaquer *Pagoh*. Le combat dura pendant quelques jours, *Sang Satiya* fut tué et *Pagoh* fut pris. *Sultan Ahmed* recula en remontant la rivière plus loin encore, jusqu'à *Panarikan*. Le bandahara mourut et fut enterré en un lieu qui reçut le nom du dâtou : *Loubok Batou*.

Ensuite le *Sultan Ahmed* et son père le *Sultan Mahmoud* se mirent en route de *Panarikan* à *Pâhang*. *Sultan Abd el Djemil* se porta à leur rencontre. La rencontre se fit avec mille démonstrations de grandeur et de magnificence, et

conduits par le Prince, ils firent leur entrée dans la ville de *Pâhang*. *Sultan Mahmoud Châh* maria une fille qu'il avait eue de la princesse de *Kalantan*, avec le radja de *Pâhang* nommé *Sultan Mansour Châh* ; puis de *Pâhang* il passa à *Bintan*, pendant que *Sultan Ahmed* bâtissait une ville à *Koupak*.

Le *Sultan Ahmed* était bon et généreux, mais il avait un grave défaut : il n'avait pas de sympathie pour les officiers et pour les Grands, il n'aimait que des jeunes gens et ceux de ses serviteurs qui ont été déjà cités. Lorsque ces jeunes gens se régalaient au palais, en mangeant de la volaille, du riz doré au safran ou quelque autre mets de cette espèce, et que des Grands venaient en ce moment présenter leurs hommages au *Sultan Ahmed*, ils étaient l'objet des railleries de ces jeunes gens, qui disaient : « Où sont les miettes du riz doré et les os de la volaille que nous mangions tout à l'heure ? » Le *Sultan Mahmoud* fut informé de ces faits et mécontent de la conduite de son fils, il ordonna qu'on exécutât sur lui l'arrêt de Dieu, ce qui signifie que le moment où l'on est frappé par le destin ne peut être ni reculé, ni avancé d'un seul instant. *Sultan Ahmed* donc mourut et fut enterré à *Boukit-Bâtou*. C'est pourquoi on l'a surnommé le défunt vénéré de *Boukit Bâtou*.

Après la mort du *Sultan Ahmed*, son fils *Radja Modâfer* fut choisi par le Prince pour lui succéder. Il fut confié aux soins d'un maître chargé de lui enseigner le koran en même temps qu'à plusieurs jeunes Seigneurs. L'endroit où le Prince lisait le koran était entièrement recouvert d'abord d'une natte de *pâtchar* ; d'autres nattes et tapis y étaient encore étendus ; sur la natte de pâtchar il y avait un sofa, et sur ce sofa se tenait assis *Radja Modâfer*, quand il étudiait le koran.

Sultan Mahmoud maria *Radja Modâfer* avec *Toun Trang* fille de *Toun Fathmah*. *Radja Modâfer* engendra un fils nommé *Radja Mansour*.

Toun Khôdja Ahmed fils du bandahara *Loubok-Batou* fut fait bandahara par le *Sultan Mahmoud Châh*, et titré *Padouka Radja*. *Toun Abou Sahân*, fils de l'orangkaya *Toun Abou Saïd*, fut fait *Perdana Mantri* par le Prince, et titré *Sri Amar Bangsa ;* il siégeait vis-à-vis du bandahara son frère nommé l'orangkaya *Toun Mohammed*. Il engendra l'orangkaya *Toun Andâna*, l'orangkaya *Toun Soulat*, et en outre la mère de *Toun Hamzah* ainsi que celle du *dâtou Dârat*.

Le *dâtou Darat* engendra *Toun Isop Barakah* qui engendra le bandahara *Padouka Radja* et fut titré *Padouka Touan*.

Toun Hamzah, fils de *Sri Nara Diradja*, celui-là qui avait échappé à la mort, fut fait *panghoulou bandahari* et titré *Sri Nara Diradja*. Il fut beaucoup aimé par *Sultan Mahmoud*, et dans ce temps là il n'avait pas son pareil. *Toun Mia Oulat Boulou* titré *Sri Oudâni* était temonggong. *Toun Biyâdjid Roupat* fils du bandahara *Sri Maharadja* fut fait *mantri* par le Prince, et titré *Sri Outâma*. *Toun Omar* fils de *Sriwa Radja* fut fait aussi mantri et titré *Sri Patam*.

Toun Mahmoud frère de *Toun Hamzah*, fils de *Sri Nara Diradja* le vieux, devint chef des bantara et fut titré *Toun Nârawangsa*. Le fils de *Padouka Touan*, qui se nommait *Toun Meta* fut titré *Toun Pekrama Wira*.

Sri Outâma épousa *Toun Tchandra Pandjang*, fille de *Sri Bidja Diradja* surnommé le *Dâtou Bangkok*, et engendra *Toun Daoulah* et l'orangkaya *Toun Hassan*.

L'orangkaya *Toun Hassan* engendra *Toun Piyang*, titré *Sri Amar Bangsa*, un autre fils nommé *Toun Meriah* surnommé le *Dâtou Tengah*, un autre encore nommé *Toun*

Tchina surnommé le *Dâtou Bongso*. L'aîné de tous les enfants de l'orangkaya *Toun Hassan* était une fille nommée *Toun Mouneh* : elle fut épousée par *Dâtou Bandahara*.

Quant à *Toun Piyang*, titré *Sri Amar Bangsa*, il engendra *Toun Asiah* qui eut pour époux *Megat Biyâdjid*. Celui-ci engendra *Megat Daoulah* ; *Megat Daoulah* engendra *Toun Tipah*, laquelle se maria avec *Toun Mia* présentement bandahara de *Perak*. Un autre enfant de *Toun Piyang* titré *Sri Amar Bangsa* fut *Toun Kadaoût*, lequel épousa la fille du *Dâtou Lilap*, *Toun Djalak*, sœur du *dâtou Kala* et du *dâtou Tchina*, qui descendent certainement des rois du *Tchampa*.

Quant à *Toun Kadaout*, époux de *Toun Djalak*, il engendra une fille nommée *Toun Aminah*, qui épousa le bandahara *Padouka Radja Sri Lanang*.

Quant au laksamana *Khodja Hassan*, il mourut de chagrin, et fut enterré dans la grotte de *Pantara*. C'est pour cela qu'il fut surnommé le laksamana de *Pantara*.

Hang Nadim fut fait laksamana, il se rendit célèbre par les combats où il versa son sang trente-deux fois. Son épouse était fille du laksamana *Hang Touah* et cousine issue de germain du bandahara *Loubok Bâtou*. Ils eurent un fils nommé *Toun Meta Ali*. *Hang Nadim* eut beaucoup d'autres enfants, mais de femmes différentes. Le frère de *Sang Satiya* mort à *Bentâyan* reçut ce même titre de *Sang Satiya*.

Par la suite *Toun Fathmah*, l'épouse du *Sultan Mahmoud* était devenue de nouveau enceinte. Le Prince fut rempli de joie en voyant son épouse enceinte. Les femmes des Grands vinrent tour à tour veiller dans le palais. Quand les mois furent accomplis, *Toun Fathmah* mit au monde un fils. Le *Sultan Mahmoud* fut bien heureux de

voir que son enfant était un fils ; il fit battre le gong et le tambour d'allégresse. Le son du tambour de guerre retentit en même temps que le bruit imposant du canon. L'enfant royal fut baigné. Après le bain, le Kâdhi reçut l'ordre de réciter à l'oreille droite du nouveau né la formule du *bang*. Les Grands apportèrent leurs offrandes au royal enfant, chacun suivant son rang ; le sofa de *Radja Modâfer* fut pris sept jours après la naissance du petit Prince, et le temonggong apporta en grande cérémonie l'eau du bain et le rasoir pour l'enfant royal. Ce rasoir en cuivre-souâsa avait une poignée en or garnie de pierres précieuses. Le bandahara opéra la circoncision. On battit du tambour selon la coutume du royaume. Les cheveux de l'enfant royal furent pesés par la femme du bandahara ; de l'or et de l'argent furent distribués en aumônes aux fakirs et aux indigents. Après que l'enfant royal eût été circoncis, il reçut le nom de *Radja Ali* et le petit nom familier de *Radja Ketchil Besar*. Le tapis de *Radja Modâfer* fut encore pris, et il ne resta plus qu'une natte. Lorsque quarante jours furent écoulés, il fut fait prince royal. Alors le laksamana apporta en grande pompe les étoffes de couleur jaune, c.-à-d. les langes, les matelas de riz, la camisolle, seize perches surmontées d'oiseaux, seize couronnes, seize manches de rames, seize éventails ; seize hommes portaient des badjou de serge, seize kaïn du pays kling, quarante telepouk brodés d'or, quarante étoffes de soie peinte. Toutes les fines étoffes étaient suspendues à des perches. Quant aux coussins et aux matelas ils étaient placés sur des éléphants et ornés de fleurs d'or et de pierres précieuses. L'eau du bain était portée sur seize chars de triomphe. Il y avait encore bien d'autres, superbes appareils, mais nous abrégeons. A l'arrivée dans le

palais l'enfant royal et la reine furent baignés. Les princesses et les femmes des Grands portaient sur l'épaule l'écharpe ou tétampan. Après le bain, tous les tambours battirent, et l'enfant fut titré : *Sultan Ala' eddîn Râyat Chah*, surnommé *Sultan Mouda*. Au bout de quelque temps *Sultan Mouda* étant devenu grand, montra un excellent naturel et une parfaite conduite. *Radja Modafer* qui avait été marié par le *Sultan Mahmoud* avec *Toun Trang*, la fille de *Toun Fathmah* et de *Toun Ali*, avait un fils nommé *Radja Mansour*.

Au moment de la mort de *Sultan Ahmed*, tous les jeunes Seigneurs et les serviteurs royaux qui étaient auprès de lui, reçurent l'ordre du *Sultan Mahmoud* de s'assembler. Le Prince leur dit : « Vous tous, n'ayez aucune inquiétude ; ce que vous étiez auprès de *Si Ahmed*, vous le serez également auprès de Nous ! » Ils répondirent : « C'est bien, Monseigneur ! Nous tous, nous sommes les serviteurs de Votre Majesté. Quand Sa Majesté faisait un don à son fils le padouka, nous rendions hommage au padouka son fils ; maintenant qu'il est mort nous revenons tous aux pieds de Votre Majesté. » *Sultan Mahmoud* fut très content d'entendre leurs paroles, et accorda des présents à chacun d'eux. *Toun Ali Hâti* était le seul qui n'avait pas voulu venir. Plusieurs fois *Sultan Mahmoud* le fit mander, mais il ne voulut jamais venir. *Toun Ali Hâti* dit aux gens qui lui étaient envoyés : « Annoncez à Sa Majesté que je suis son ancien serviteur, mais que celui qui a été mon bienfaiteur c'est le padouka son fils ; s'il était mort devant l'ennemi, naturellement je serais mort avec lui. Comment pourrai-je me conformer à la volonté de Sa Majesté ? le ciel tomberait plutôt sur la terre, car les Malais ne sont jamais rebelles. Et si la volonté était

autre, peut-être alors je saurais le venger. Ainsi donc, si c'est une grâce de Sa Majesté, son serviteur demande qu'Elle le mette à mort. » Toutes les paroles de *Toun Ali Hâti* furent rapportées à *Sultan Mahmoud*. Le Prince dit : « Demandez à *Si Ali Hâti* pourquoi il parle ainsi. Si auprès de *Si Ahmed* il n'a éprouvé que des bienfaits, auprès de Nous il éprouverait les mêmes bienfaits, car Nous ne voulons pas sa mort. » Toutes les paroles du Prince furent respectueusement rapportées à *Toun Ali Hâti*, mais *Toun Ali Hâti* répondit : « Si c'est une grâce je ne demande que la mort, car je ne veux pas regarder le visage d'un autre. » Malgré la volonté de *Sultan Mahmoud* de faire vivre *Toun Ali Hâti*, celui-ci ne voulut pas vivre et demanda qu'on le tuât. Alors *Sultan Mahmoud dit* : Qu'on mette à mort *Toun Ali Hâti !* »

Et Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !

(*A continuer.*) ARISTIDE MARRE.

DU VERBE PRÉPOSITIONNEL.

Préposition *um*.

Le critère principal reste toujours le même ; inséparable, *um* possède un sens prépositionnel, et séparable, il a un sens adverbial ; mais en outre, tandis que *um* inséparable et prépositionnel a le sens d'*autour de,* et prend rarement un sens figuré, *um* séparable ne signifie pas seulement aux alentours, mais aussi faire un détour, une courbure, dans le sens horizontal, renverser, dans le sens vertical, et retourner, transformer, dans le sens du mouvement intérieur. A la différence de ce qui a lieu pour les précédents, c'est ici le séparable qui passe davantage au sens figuré, ce qui prouve qu'il n'y a nullement coïncidence entre la séparabilité et la faculté de figuration. Cependant il y a analogie avec *über* en ce sens que *über* et *um* séparables donnent un mouvement dans le sens horizontal, et les mêmes inséparables un mouvement dans le sens vertical ; dans le premier cas, ils *surdéterminent,* tandis que dans le second ils gardent plus d'*indétermination.*

Voici des exemples d'*um* inséparable et prépositionnel. Il faut noter que le même verbe a rarement à la fois *um* séparable et *um* inséparable.

Umbinden signifie lier autour de ; *umfahren,* faire le

tour de ; *umfangen*, environner ; *diesen baum kann ich nicht umfangen ;* on peut tourner *fangen um diesen baum ; umfassen*, embrasser ; *umfliessen*, couler autour de ; *umgehen*, faire le tour de, au figuré, éluder ; *umgraben*, creuser autour de ; *umgürten*, ceindre ; *umhalsen*, embrasser ; *umhängen*, pendre autour de ; *umkleiden*, vêtir autour, revêtir ; *umlagern*, camper autour de ; *umlaufen*, faire le tour de ; *umlegen*, environner ; *umpflanzen*, planter autour de ; *umreisen*, voyager autour de ; *umschlingen*, s'entortiller autour de ; *umschreiben*, écrire autour de ; *umschütten*, verser tout autour ; *umsegeln*, faire le tour de en cinglant ; *umsetzen*, garnir autour de ; *umspannen*, mesurer avec l'empan ; *umspinnen*, environner de fil ; *umwachsen*, croître autour de ; *umziehen*, faire le tour de.

Le cas de séparabilité est plus intéressant au point de vue sémantique.

Umackern signifie, non pas : labourer autour, mais : retourner la terre en labourant ; *ich ackere meine wiese um ;* ici le mouvement est de bas en haut et de haut en bas en tournant. Il en est de même de *umarbeiten*.

Umbiegen signifie : recourber, couder en tournant, en tordant.

Umbilden, réformer, transformer ; ici le mouvement est rotatoire et même intérieur.

Umblasen, faire tourner de haut en bas en soufflant, renverser ainsi.

Umbrechen, rompre en faisant tomber.

Umbringen, littéralement : apporter en bas en tournant, renverser, devient : tuer, ruiner.

Umdecken, remanier le tout.

Umdrehen, signifie tourner sans déplacer.

Umdrücken, renverser en poussant.

Umenden, décliner un mot, par une sorte de rotation.

Umfahren, faire un détour, et aussi renverser avec une voiture : *der kutscher fuhr ein Kind um.*

Umfallen, se renverser, mourir.

Umfassen, sertir de nouveau, autrement, à neuf.

Umfüllen, transvaser ; ici il y a transport, renversement d'un lieu à l'autre.

Dans *umgehen,* au contraire, le sens redevient propre, il signifie : faire la ronde, aller ici et là, alentour (sans complément, et aussi au figuré : *fréquenter, méditer*).

De même *umgraben,* creuser la terre en général, mais en la retournant ; la locution *einen grab umgraben* est remarquable ; avec le verbe inséparable, elle signifie : creuser autour de l'arbre ; avec le verbe séparable : déraciner l'arbre en creusant.

Umhauen, abattre à coups de hache.

Umkehren (non pas aller autour de), mais s'en retourner. Ici nouvelle nuance de sens.

Umkleiden, mettre d'autres vêtements, tandis que le même inséparable : revêtir.

Umkommen, périr ; tout d'abord venir renversé ; *um,* sens dessus dessous.

Umladen, décharger et charger de nouveau.

Umlaufen, faire un détour en marchant.

Umleiten, détourner.

Umlenken, faire tourner.

Ummünzen, convertir les espèces.

Umpflanzen, transplanter ; tandis qu'inséparable, planter autour de.

Umreisen, faire un détour ; et *umreiten,* faire un détour à cheval.

Umsetteln, mettre une autre selle.

Umschaffen, transformer.

Umschauen sich, regarder derrière soi en se retournant.

Umschlagen, verser.

Umschmelzen, refondre.

Umschreiben, récrire ; ici le sens devient itératif, tandis que séparable : écrire autour.

Umschütten, renverser.

Umsegeln, faire un détour en naviguant, tandis qu'inséparable : faire le tour de.

Umsehen, tourner la tête pour voir.

Umsetzen, poser autrement, tandis qu'inséparable : garnir autour de.

Umsinken, tomber lentement, se laisser tomber.

Umspannen, changer de chevaux.

Umstossen, renverser en heurtant.

Umstürzen, renverser ; *umtreten*, renverser en foulant aux pieds.

Umwälzen, rouler, tourner sur soi-même.

Umwandeln, métamorphoser.

Umwechseln, alterner.

Umwerfen, verser, renverser.

Umziehen, renverser à force de tirer.

Tels sont les sens, figurés presque toujours, de *um* séparable ; il marque le mouvement de tourner sur soi-même, de tomber, puis de se mouvoir à l'intérieur, de se transformer, de s'échanger, puis de faire de nouveau, enfin de faire un détour. Le sens est très nettement adverbial.

Telles sont les observations que suggère l'examen des prépositions tantôt séparables, tantôt inséparables.

Mais il en est deux autres beaucoup plus rarement

usitées qui sont aussi tantôt séparables, tantôt inséparables ; ce sont : *hinter*, derrière et *wider*, contre.

Préposition *hinter*.

Ici le critère semble se déplacer, du moins en apparence, et les grammaires empiriques n'en donnent d'autre que celui-ci : quand *hinter* modifie le sens du verbe, il est inséparable et prépositionnel, et quand il ne le modifie pas, il est séparable et adverbial. La vérité est que *hinter*, adverbial et signifiant *par derrière*, est séparable, et que *hinter*, préposition, et signifiant *derrière*, est inséparable ; seulement dans ce dernier cas, il prend un sens figuré.

Voici les cas où *hinter* est inséparable :

hinterbleiben, n'avoir pas lieu,
hinterbringen, rapporter secrètement,
hintergehen, abuser, duper,
hinterhalten, cacher à quelqu'un,
hinterlassen, léguer, charger quelqu'un de quelque chose,
hinterlegen, mettre en dépôt,
hinterlisten, tromper en rusant,
hintertreiben, empêcher la réussite,
hinterziehen, dérober.

Le sens prépositionnel se déduit du sens figuré, réduit au propre : *einem etwas hinterbringen*, apporter quelque chose (quelque nouvelle) derrière quelqu'un ; *etwas bringen hinter einem. Man hat ihm unter gegangen*, on est allé derrière lui, pour : on l'a trompé ; *hinterhalten*, tenir quelque chose derrière quelqu'un ; *hinterlassen*, léguer, laisser derrière soi ; *hinterlegen*, placer derrière soi ; *hinterlisten*, machiner derrière quelqu'un : *hintertreiben*, agir en arrière de quelqu'un.

Préposition *wider*.

Les principes sont exactement les mêmes.

Les exemples de *wider* inséparable sont les suivants :

widerfahren, arriver (*evenire*),
widerlegen, réfuter,
widerrathen, révoquer,
widersetzen, s'opposer,
widersprechen, contredire,
widerstehen, résister,
widerstreben, résister,
widerstreiten, contester.

Toutes les autres prépositions sont séparables.

Nous n'avons pas à nous occuper ici des adverbes joints au verbe ; cependant, pour être complet, nous en dirons quelques mots.

Tous les adverbes sont séparables et suivent le verbe ; il n'y a d'exception que pour *wieder* dans certains cas, *miss* et *voll* aussi dans certains cas.

Adverbe *wieder*.

Il est toujours séparable dans le sens adverbial de : *de nouveau*.

Il n'est inséparable que dans les verbes suivants :

wiederhallen, *wiederschallen* et *wiedertönen*, retentir,
wiederholen, répéter,
wiederkauen et *wiederkäuen*, ruminer.

Adverbe *voll*.

Voll, adverbe, dans le sens de *plein*, *pleinement*, est séparable. Il devient inséparable dans les verbes suivants :

vollbringen, *vollenden*, achever,

vollziehen, exécuter,
vollführen, réaliser.

Adverbe *miss*.

Il faut distinguer les verbes actifs et les verbes neutres, les cas où *miss* a l'accent et ceux où il ne l'a pas.

a) *Verbes actifs où* miss *a l'accent.*

Alors *miss* est précédé de *ge* au participe passé et est inséparable.

Missbilligen, désapprouver ; *missbrauchen*, mesurer ; *missdeùten*, interpréter mal ; *missgönnen*, être jaloux du bonheur d'autrui ; *misskönnen*, méconnaître.

b) *Verbes neutres où* miss *a l'accent.*

1° *ge* s'intercale entre *miss* et le verbe : *missachten*, mépriser ; *missarten*, dégénérer ; *missbieten*, mésoffrir ; *missbilden*, mal former ; *missgehen*, s'égarer ; *missgreifen*, se méprendre ; *misslücken*, ne pas réussir ; *misshandeln*, pécher ; *missrathen*, ne pas réussir ; *missrechnen*, se mécompter ; *misstimmen*, être de mauvaise humeur ; *misstönen*, rendre un son faux ; *misswachsen*, être mal fait.

c) *Verbes actifs où c'est le verbe qui possède l'accent.*

Alors le participe passé rejette *ge :*

Missfallen, déplaire ; *misshandeln*, maltraiter ; *missklingen*, ne pas réussir ; *missrathen*, dissuader ; *misstraùen*, se défier.

Quelle interprétation doit-on donner aux adverbes tantôt séparables, tantôt inséparables ? Remarquons d'abord que la séparabilité est la règle et l'inséparabilité l'exception.

En ce qui concerne *wieder* et *voll*, le sens adverbial ordinaire laisse séparable. Lorsqu'ils deviennent inséparables, il y a une modification de sens. Cette modification consiste pour *wieder* en ce qu'il ne s'agit plus de la répétition pure et simple de l'action ; *wiederhallen*, n'est pas : retentir une seconde fois, mais former écho ; *wiederkauen*, n'est pas mâcher de nouveau, mais mâcher une seconde fois le même aliment. *Vollführen*, n'est pas accomplir parfaitement, mais réaliser. Il ne peut s'agir ici de fonction prépositionnelle. Nous avons vu qu'avec les quatre prépositions, tantôt séparables, tantôt inséparables, le sens figuré était plus fréquent dans le cas d'inséparabilité.

Pour *miss* les règles sont plus compliquées. *Miss* perd son individualité, par là même qu'il perd l'accent, ce qui est le point essentiel, et devient tout-à-fait inséparable, lorsqu'il n'a plus le sens propre de mal faire l'action dont il s'agit, mais qu'il prend le sens détourné de faire le contraire ; *missfallen*, déplaire, et non pas mal plaire ; *missrathen*, déconseiller, et non pas mal conseiller ; *misstraüen*, se méfier, et non pas mal confier.

Tel est le système de l'allemand moderne quand il s'agit de ces six prépositions et des trois adverbes. Suivant le sens, elles sont séparables ou inséparables. Elles sont séparables et postposées au verbe, au moins dans la proposition principale, quand elles ont un sens adverbial, c'est-à-dire lorsqu'elles sont dépourvues d'un complément exprimé ou sous-entendu. L'indice matériel qu'elles en sont dépourvues, c'est que le complément indirect du verbe est régi par la même préposition répétée une seconde fois, cette fois dans un sens prépositionnel, ou par une autre préposition. Elles sont inséparables et préposées au verbe, lorsqu'elles ont un sens prépositionnel, et qu'elles régissent un complément.

Lorsqu'elles sont séparables, non seulement elles sont postposées au verbe, mais elles conservent l'accent, même dans le cas où elles y sont accidentellement préposées, et la particule du participe passé : *ge* s'insère entre elles et le verbe. Lorsqu'elles sont inséparables, non seulement elles sont toujours préposées au verbe, mais en outre, elles perdent l'accent tonique qui passe à celui-ci, et le préfixe verbal *ge* disparait.

Lorsque la phrase est subordonnée, les autres différences sont conservées, mais les deux sortes de verbes prépositionnels se confondent en ce sens que la préposition est toujours préposée au verbe.

Cette circonstance fait qu'on peut parcourir une ou deux pages de texte écrit en allemand moderne, sans apercevoir aucun cas de prépositions postposées au verbe prépositionnel, de telle sorte que le système des autres familles linguistiques à savoir que le verbe est prépositionnel dans le sens étymologique du mot, semble régner. En effet, le langage littéraire surtout se charge de nombreuses propositions subordonnées qui étouffent presque la proposition principale.

Tels sont les faits et tel le critère essentiel. Comme nous l'avons vu, d'autres critères secondaires viennent s'y joindre. Ainsi, par là-même que le sens est adverbial, il est tantôt plus propre, tantôt plus figuré suivant les cas ; généralement il est plus figuré : *durch*, signifie : entièrement ; *um*, de nouveau ou la transformation ; *über*, au delà de, tandis qu'inséparable *durch* conserve le sens d'*à travers ; um*, celui d'*autour*, et *über*, celui de *sur ;* au contraire, c'est lorsqu'il est inséparable qu'*unter* prend le sens figuré ; inséparable aussi *über* prend le sens de *trop* ; il n'y a donc pas à ce point de vue de polarisation cer-

taine ; le point de vue sémantique est autre que celui de la séparabilité et de l'inséparabilité du verbe prépositionnel. Mais si le sens de la préposition séparable n'est pas toujours plus figuré, il est presque toujours (sauf pour *unter*) plus détourné que celui de la même préposition inséparable. Un autre critère est le sens, lorsqu'il n'est pas figuré, plus concret, plus précis de la préposition séparable : *über* signifie non partout en général, mais par dessus la limite ; *durch*, non pas à travers, mais par un passage délimité ; *um*, non pas autour en général, mais autour d'un point.

Mais quelle est la cause de ce phénomène particulier du verbe prépositionnel allemand tantôt séparable, tantôt inséparable ? Pourquoi cette distinction se limite-t-elle à quatre prépositions ? Par où a-t-on commencé, par le verbe séparable ou par le verbe inséparable et comment a-t-on abouti à l'alternance entre les deux positions ? Ce sont des questions difficiles ; cependant certains faits constants peuvent servir à les résoudre provisoirement ; elles ne peuvent l'être définitivement qu'après avoir étudié les autres familles linguistiques.

Dans l'allemand moderne, en principe toutes les prépositions verbales sont séparables et suivent le verbe. Non seulement elles le suivent, mais elles terminent la phrase, c'est-à-dire qu'il existe entre le verbe qui se trouve souvent au milieu, jamais à la fin, dans la proposition principale, et la préposition verbale, plusieurs mots, en particulier, les divers régimes. Une telle construction fait le désespoir des étrangers, surtout dans les cas où la préposition a donné au verbe prépositionnel un sens figuré différent tout à fait de son sens ordinaire, par exemple, dans *an-fangen* qui signifie *littéralement* prendre

à, et *réellement* : commencer. *Ich fange nach manchen Iahren und manchen Lesetunden an deutsch zu sprechen ;* litt. je prends après beaucoup d'années et beaucoup de leçons à, à apprendre l'allemand. Mais tel est le génie de la langue, et les auteurs modernes tiennent beaucoup à le faire ressortir, car ils emploient souvent à dessein de tels verbes plus qu'on ne le fait dans la conversation. En général, la préposition ainsi placée a un sens adverbial, elle ne possède pas de régime, et lorsqu'un régime est nécessaire on emploie une autre préposition ou l'on répète la même.

Seulement toutes ces prépositions séparables changent de place, tout en conservant leur sens adverbial, et passent devant le verbe dans les propositions subordonnées ; la raison en est simple et toute mécanique ; dans ces dernières, conformément à ce qui a lieu dans la plupart des langues, le verbe doit clore, par conséquent la préposition passe nécessairement devant lui, et comme elle le qualifie, elle doit le précéder immédiatement. Cette transposition est d'autant plus fréquente en allemand qu'on assimile au cas de la proposition subordonnée, celui de la proposition principale où se trouve l'un des auxiliaires *être* ou *avoir* ; tous les compléments et aussi les prépositions se placent entre l'auxiliaire et le verbe. *Ich hatte schon seit langer zeit angefangen* ; j'avais commencé depuis longtemps. Comme cette situation est très fréquente, la contre-règle balance la règle.

Cependant elle reste postérieure à celle-ci, au moins postérieure logiquement, car la proposition subordonnée présuppose l'existence de la proposition principale.

Il en résulte que la préposition du verbe prépositionnel, le *préverbe*, est dans l'allemand originairement un

adverbe véritable et un *postverbe*. Ce n'est que par le renversement de l'ordre dans la proposition subordonnée qu'elle devient un *préverbe*.

S'il en est ainsi dans tous les autres verbes, il en est de même dans ceux où figurent les quatre prépositions *durch*, *über*, *unter*, *um*. Comment sont-elles devenues des préverbes ? D'une manière toute mécanique. Nous avons vu que les autres prépositions se placent avant le verbe, très fréquemment, à savoir dans toutes les propositions subordonnées ; il en a été de même de celles-ci ; seulement elles sont parvenues à garder cette position même dans la proposition principale ; il y a eu attraction, elles se sont collées au verbe. Mais il est étonnant qu'elles ne l'aient pas fait toujours, et qu'elles se servent de la double position comme d'un critère sémantique. Il faut remarquer ici que les quatre prépositions mises après le verbe avec un sens adverbial prennent un sens différent de celui propre de la préposition et même de l'adverbe ; par exemple, *um* n'est plus *autour*, mais de *haut en bas*, ou en *tournant* etc. ; de même *durch*, signifie soit de *part en part*, soit *entièrement*, enfin *über* signifie par *dessus*, les sens précis de *autour*, à *travers*, *dessus* vont donc se trouver perdus ou se cumuler sur le même mot avec d'autres sens ; un besoin diacritique intense, quoique sourd et inconscient, oblige à les distinguer ; la préposition portée par le flux de la proposition subordonnée au devant du verbe y reste lorsqu'on veut lui donner le sens prépositionnel ou même le sens adverbial primitif, parce qu'elle l'a perdu dans sa nouvelle position ; quand on veut, au contraire, lui conserver le sens détourné acquis, on la laisse emporter par le reflux de la proposition principale.

Pourquoi le même processus n'a-t-il pas eu lieu lors-

qu'il s'agit des autres prépositions ? On pourrait répondre qu'il y a là une tendance qui n'a abouti qu'en partie et qui aurait pu le faire davantage ; toutes les lois de la grammaire ne parviennent pas toujours à une règle constante. Il est certain qu'*aùs*, par exemple, a tantôt le sens prépositionnel de *hors de* ; tantôt le sens adverbial d'*au dehors*, et même celui figuré de *tout à fait*, et que le même mot dans toutes ces positions conserve tous ces sens. Il y aurait un avantage, au point de vue sémantique, à le rendre tantôt séparable, tantôt inséparable. Mais ce n'est pas par le raisonnement que le langage opère. D'ailleurs, *aus* peut prendre à la fois un sens *propre* et un sens *figuré*. Mais ici ce n'est pas de cela qu'il s'agit, mais d'un sens *direct* et d'un sens *indirect matériel* : *à travers*, sur l'étendue ou de part en part, en traversant ; *sur* horizontalement et au delà de la limite, ou verticalement; *autour* horizontalement, ou alentour avec rotation de haut en bas ; *unter* semble seul échapper à cette distinction et n'avoir que le diacritisme entre la préposition et l'adverbe, mais il a peut-être été entraîné par son partenaire *über*.

La particularité grammaticale relative à la place alternante des quatre prépositions serait donc déterminée d'abord par le mouvement mécanique de la proposition subordonnée, mouvement qui serait devenu un état stable, puis par l'instinct diacritique. Il est certain que cette tendance s'est quelquefois étendue au delà comme pour *wider* et que quelques adverbes mêmes y ont été entraînés.

Il faut examiner l'hypothèse inverse. Est-ce qu'au contraire la préposition n'aurait pas eu dès l'origine une signification prépositionnelle, puis aurait pris, à titre d'exception, un sens adverbial ? Ensemble la préposition n'aurait-elle pas d'abord été toujours placée avant le verbe,

et n'en serait-elle pas descendue ensuite ? Les cas où elle reste avant le verbe seraient des vestiges de l'état ancien.

Nous ne le pensons pas. Il est vrai qu'on peut invoquer le gothique où la préposition est toujours préfixée au verbe, mais l'allemand moderne n'en dérive pas. La préposition ne saurait avoir eu d'abord le sens prépositionnel, car elle n'est qu'un adverbe transformé. Le Chinois en apporte de nombreuses preuves : *tien-hia*, sous le ciel, a signifié d'abord : le ciel en bas. De l'adverbe sont issus la préposition d'une part, la conjonction de l'autre, de même que le pronom conjonctif n'a été longtemps que le pronom démonstratif, le pronom de lieu ; toutes les particules de relation, sont des mots de lieu transformés. D'autre part, la place de préposition ne peut être l'état ancien ; car l'analogie de langues d'autres familles est en sens contraire.

Un autre point qui nous semble caractéristique, c'est que les adverbes forment des verbes adverbiaux comme les prépositions des verbes prépositionnels. Hé bien ! nous avons vu que ces verbes adverbiaux sont toujours séparables, et que l'adverbe se place après le verbe dans la proposition principale.

Enfin c'est certainement la situation prise dans la proposition principale qui doit être la situation primitive, car d'abord il n'existait pas ou presque pas de propositions subordonnées.

(A continuer.) RAOUL DE LA GRASSERIE.

ESDRAS ET NÉHÉMIE

ESSAI DE CHRONOLOGIE.

Le sujet traité dans les pages qui vont suivre, suppose un premier article où serait étudiée la suite chronologique des évènements racontés dans Esdras-Néhémie ; mais nous ne le donnerons point ici. Ce travail a déjà été exposé sous les yeux des lecteurs de la Revue par l'abbé Van Hoonacker qui, dans plusieurs articles de l'année (1890), démontra l'antériorité de Néhémie et la postériorité d'Esdras. Nous avons refait le travail après lui en nous appuyant sur une méthode différente, et nous sommes arrivé au même résultat pour la *suite réelle* des évènements, mais non pour *leur date chronologique*. Le savant collaborateur du *Muséon* a placé Néhémie en 445 et n'a pas cru devoir le reculer jusqu'en 385, ainsi que l'a proposé le P. Lagrange.

Lorsque, dans notre travail sur la Chronologie Biblique nous avons étudié l'époque de Néhémie, nous avons voulu nous procurer l'article du distingué directeur de la R. B., mais les Bibliothèques où nous l'avons demandé avaient envoyé le volume annuel à la reliure. Nos recherches ont donc été indépendantes de celles du P. Lagrange et néanmoins elles aboutirent aux mêmes conclusions (1).

(1) On lira avec intérêt le travail du P. Lagrange, R. B. 1894, p. 501, la réponse de l'abbé Van Hoonacker et la réplique du P. Lagrange R. B. 1895, p 186. On y trouvera des considérations excellentes pour la thèse nouvelle.

En deux mots nous regardons comme démontrée la suite des évènements telle que l'indique l'abbé Van Hoonacker ; mais nous admettons les dates que leur assigne le P. Lagrange.

Avant d'entrer en matière, rappelons que les rois nommés dans Esdras-Néhémie se placent dans l'ordre suivant : Cyrus, Darius (Hystaspe), Assuérus Esd. IV. 6, Artaxercès Esd. IV. 7-23 et Néhémie Artaxercès Esd. VII. — X. Comme nous ne voulons parler en cet article que des points sur lesquels nous différons de l'abbé V. H. nous prendrons l'histoire à partir de Darius Hystaspe exclusivement. Il s'agit donc de montrer à qui correspondent dans la liste des souverains de Perse les rois Assuérus IV. 6, Artaxercès IV. 7-23 et Artaxercès VII. D'où trois chapitres. Nous ajouterons un appendice pour dire ce que nous pensons de l'historien Josèphe.

CHAPITRE PREMIER

Assuerus Esd. IV. 6 = Artaxercès I 465-424.

Nous lisons dans Esdras IV. 6 : « Sous le règne d'Assuérus au commencement de son règne ils écrivirent une accusation contre les habitants de Juda et de Jérusalem. »

La notice est brève : un seul verset et la simple indication d'un fait qui se produisit dans les premières années de règne d'un roi nommé Assuérus. Quel fut ce roi et en quel temps vivait-il ? L'écrivain sacré ne le dit pas. Bien plus, quand il nous apprend qu'il était roi de Perse, la difficulté augmente, car ce nom ne se rencontre point dans la liste des rois de cet empire.

Ceux qui chercheront, dans les auteurs, la solution de

ce problème, trouveront que le mot Ahachwéroch est identifié avec le perse Kchajarcha qui est le grec Xercès et ils entendront dire, comme conclusion, que Ahachvéroch étant un Xercès, doit être Xercès I, puisqu'il se trouve placé immédiatement avant un Artaxercès Esd. IV. 6-7. La réalité chronologique nous apparaît tout autre. Alors même qu'il serait démontré que le mot Ahachwéroch est la transcription hebraïque de Kchajarcha, il n'en résulterait pas nécessairement que ce nom Ahachwéroch ne puisse désigner un roi autre que Xercès I Kchajarcha. Un même roi n'a-t-il pu être connu sous deux appellations différentes et un roi Artaxercès n'aurait-il pu, par abbréviation, être mentionné sous le nom de Xercès. Ces deux considérations nous amènent, malgré la ressemblance des mots Kchajarcha-Assuérus à considérer comme possible l'identité d'Assuérus avec un roi du nom d'Artaxercès. Mais ne pouvons-nous aller au-dela des simples possibilités ?

Quand il s'agit des noms donnés aux rois il ne faut pas s'en tenir exclusivement aux ressemblances étymologiques et aux transcriptions ; on doit encore tenir compte de l'usage des auteurs contemporains ou des ouvrages qui racontent les faits de la même époque. Prenons donc le livre d'Esther où se trouve le récit d'une persécution dirigée contre les Juifs de l'empire perse : le roi dont parle ce livre s'appelle Assuérus dans la Bible hébraïque et la Vulgate : les Septante ont interprété ce nom par Artaxercès. De là nous concluons que les Septante regardaient le nom Artaxercès comme l'équivalent d'Assuérus ou que Artaxercès était un autre nom d'un même roi Assuérus. D'autre part, si nous lisons les documents annexés au livre d'Esther, Assuérus y apparaît avec le nom d'Artaxercès, et

comme ces documents sont la copie de lettres officielles. nous en concluons que Artaxercès est le nom officiel du roi Assuérus.

Il est donc certain qu'un auteur biblique, parlant de la même époque, appelle Assuerus un roi qui dans les documents publics se nomme Artaxercès. Nous ne sommes pas loin de montrer que l'Assuérus d'Esdras IV. 6 est le même que celui d'Esther. L'un et l'autre sont roi de Perse ; leur nom est Assuérus ; ils font bon accueil à une accusation lancée contre les Juifs ; ils apparaissent avant deux autres rois du nom d'Artaxercès ; ils vivent au moins à peu près au même temps. Qui nous empêcherait donc de les considérer comme un seul et même personnage ? Et s'ils sont un seul et même roi, ne sont-ils pas un roi Artaxercès ainsi que l'indiqueraient la traduction d'Esther par les Septante, et surtout les documents officiels annexés à ce livre ? Et s'ils doivent être pris pour un Artaxercès, ne sont-ils pas le premier des rois de ce nom, ainsi que l'exige le texte d'Esdras, qui place cet Assuérus avant deux Artaxercès, et n'est-ce pas aussi ce que nous enseigne la confrontation de l'Assuérus Artaxercès d'Esther avec l'Artaxercès Longuemain des auteurs profanes ? Et enfin, cette manière de voir n'est-elle pas celle qui fut adoptée par Josèphe, quand il place Esther sous un roi Artaxercès. De plus, Josèphe ne nous donne-t-il pas la raison des deux appellations Assuérus et Artaxercès, quand il nous apprend que le fils de Xercès I s'appelait Cyrus et que les Grecs le connaissaient sous le nom d'Artaxercès ? Le nom de Cyrus, conservé par Josèphe, n'est-il pas le mot qui, à une certaine époque, fut rendu en hébreu par Ahachwéroch ?

Ceux qui veulent que Assuérus soit Xercès I devraient

prouver que les deux rois d'Esd. IV. 6-7 se suivent immédiatement. Ils n'ont point donné cette preuve, et au cas où l'Assuérus d'Esdras IV. 6 serait réellement un Xercès, il faudrait encore démontrer qu'il n'est pas Xercès II. On allèguerait peut-être contre ce Xercès II que son règne ne dura que 2 mois ; mais nous répondrions que l'identification d'Assuérus avec Xercès I, sans la succession immédiate des deux rois IV. 6-7, n'empêcherait pas de placer Néhémie en 385.

Toutes ces considérations nous ont amené à voir dans l'Assuérus d'Esd. IV. 6 le roi du livre d'Esther, qui est certainement Artaxercès Longuemain (465-424). C'est la Bible seule qui nous a servi de fondement : elle nous présente ainsi trois Artaxercès, ce qui est conforme à la liste des rois de Perse.

CHAPITRE DEUXIÈME.

Artaxercès Esd. IV. 7-23 et Neh. I-XIII = Artaxercès II 405-358.

Dans tous ces versets d'Esdras-Néhémie, c'est le même Artaxercès : nous tenons le fait comme démontré ; mais à quel nom de la liste des souverains de Perse correspond ce roi Artaxercès ? L'abbé Van Hoonacker et tous les autres chronologistes l'identifient avec Artaxercès Longuemain (465-426) ; le P. Lagrange, le premier, a proposé de l'assimiler au second Artaxercès dit Mnémon (405-360).

Cette dernière explication nous parait la meilleure ; aussi allons-nous essayer de le montrer en établissant que Néhémie, venu après la 3ᵉ génération, a vécu avec la 4ᵉ, a 5ᵉ et la 6ᵉ génération : nous mettrons ensuite ces résul-

tats en présence de la chronologie et de l'histoire profane.

Parlons d'abord de l'identification qui a induit en erreur les chronologistes et les exégètes.

Au moment où Néhémie relève les murs de Jérusalem, nous voyons apparaître un grand prêtre du nom d'Eliachib et petit-fils de Josué. Or, 12 ans plus tard, ajoutent les interprètes, ce même Eliachib est installé dans une des chambres du temple : c'est donc que Néhémie est venu à la 3e génération, environ 100 ans après le retour de Babylone vers l'an 440.

Cet argument, bien qu'on puisse supposer plus de 120 d'exercice aux 3 premiers grands prêtres, aurait véritablement une grande valeur si le fait sur lequel il s'appuie était démontré ; mais il n'est point prouvé, et même prendre pour Eliachib fils de Joyakim le grand-prêtre cet autre Eliachib parent de Tobija, nous semble une erreur.

La question qui traite de ces Eliachib est du plus haut intérêt dans la chronologie de cette époque ; aussi nous arrêterons-nous un instant pour étudier les différents personnages qui portèrent le nom d'Eliachib.

Nous trouvons un premier Eliachib aux passages suivants : N. III. 1 ; 20 : XII, 10 ; 22. XIII. 28 et un autre N. XIII : 4, 6. Ces deux Eliachib ne sont pas un seul et même personnage : l'un est grand prêtre, l'autre est simplement prêtre ; le premier a sa demeure auprès des fortifications N. III. 20, le second habite le temple N. XIII. 4.

Au chapitre XII. 23 du même livre il y a encore un Eliachib, et cet Eliachib nous paraît n'être pas le grand prêtre. Il a pour fils Jochanan et le grand prêtre a pour fils Yoyada : le grand prêtre est évidemment grand-prêtre et cet Eliachib XII. 23 est compté parmi les lévites. Les grands prêtres, en effet, sont énumérés dans l'ordre

suivant : Eliachib, Joyada, Jochanam, Jaddua ; et, après les avoir nommés, l'auteur parle des lévites chefs de familles et des prêtres au nombre desquels se trouve cet Eliachib dont nous nous occupons et qui avait pour fils Jochanan XII. 23.

Dans Esdras il y a aussi trois Eliachib X. 6. 24. 27. Les deux derniers X. 24. 27 sont différents l'un de l'autre puisque l'un d'eux est laïc, fils de Zattu, et l'autre chantre, fils de Lévi. Quant au premier, il est père de Jochanan.

En jetant un coup d'œil d'ensemble sur tous ces Eliachib nous trouvons :

Eliachib grand prêtre N. III. 1. 20 XII. 10. 22 XIII. 28
Eliachib prêtre N. XII. 22ᵇ. 23. XIII. 4. 7 Esdr. X. 6
Eliachib chantre Esdr. X. 24
Eliachib laïc Esdr. X. 27

Nous avons déjà montré que cet Eliachib XIII. 4. 7 était différent d'Eliachib le grand prêtre ; nous ajouterons ici qu'il est le même que celui dont parle Néhémie XII. 22ᵇ. 23 et Esd. X. 6. En effet l'Eliachib N. XIII. 4. 7 est prêtre : celui de XII. 23 est également prêtre comme l'indique la fin du verset 22 qui distingue les prêtres et les lévites et annonce que les uns et les autres furent inscrits au temps de Darius. Or cet Eliachib est nommé séparément avec son fils Jochanan après la mention des grands prêtres et avant celle des chefs des Lévites, Hachabia et Chérébia.

Cet Eliachib qui était prêtre et installé dans une des chambres du temple N. XIII. 1. 10 et qui doit être le même que celui de XII. 23 est aussi le même que l'Eliachib dont parle Esdras X. 6.

En effet celui de Néhémie XII. 23 et XIII. 1. 10 avait pour fils Jochanan XII. 23. Or, celui qui est mentionné

dans Esdras X. 6 avait aussi un fils nommé Jochanan. Ce qui tend encore à établir l'identité, c'est que Eliachib le prêtre était venu habiter une des chambres du temple et c'est là que Esdras vint trouver un prêtre du nom de Jochanan et fils d'Eliachib. Le fils succède au père et occupe les mêmes appartements.

Il est donc peu prudent de s'appuyer sur l'identité des deux Eliachib pour affirmer que Néhémie est venu en 445.

On pourrait imaginer que l'Assuérus de Esdras IV. 6 est Xercès I, et que l'Artaxercès qui est mentionné à la suite est son successeur immédiat, et par conséquent Artaxercès I, mais nous avons dit que Assuérus pouvait ne pas être Xercès I et nous avons ajouté que dans la Bible il était plutôt un Artaxercès. Au point de vue biblique on ne peut donc prendre l'identification d'Assuérus avec Artaxercès pour fondement d'une chronologie — Néhémie 445 — Quant aux vraisemblances historiques, nous leur opposons celles que nous donnerons plus loin en faveur de notre opinion, et pour ce qui est de la pensée de l'historien Josèphe, nous l'étudierons dans l'appendice et nous verrons qu'il est de notre opinion sur tous les points, excepté sur la date de Néhémie et d'Esdras, dans laquelle il s'est manifestement trompé.

Nous disons donc que l'opinion générale n'a aucun argument sérieux de son côté, et nous montrerons que, pour se soutenir, elle doit rejeter l'authenticité des passages chronologiques les plus importants de Néhémie.

On dira, peut-être, comme dernier argument, que les derniers grands prêtres ont pu être longtemps en fonction et que par suite il faut faire remonter le pontificat d'Eliachib, la construction des murailles et la génération que Néhémie établit en fonctions ; nous objecterons qu'il est

également possible que les premiers grands prêtres soient ceux qui furent le plus longtemps en fonction : la venue de Néhémie se trouverait rejetée après l'an 400.

Répliquerait-on que des lacunes peuvent se trouver à la fin de la liste des grands prêtres, nous répondrions que ces lacunes peuvent également se trouver au commencement de la liste. Qui tranchera cette question de possibilité ? Qui avancera ou retardera la date de la venue de Néhémie ? La Bible et Josèphe et ces deux sources d'informations sont *certainement* contraires à l'opinion générale. L'histoire profane cadre mieux avec l'opinion nouvelle. Nous dirons dans l'appendice ce qu'il faut penser de l'autorité de Josèphe. Voyons la Bible.

Nous avons montré que l'existence du grand prêtre Eliachib, ou 3e génération, en la 32 année d'Artaxercès n'était pas certaine et qu'on ne pouvait en tirer un argument pour la date 445. Non seulement Néhémie ne parle pas du grand prêtre Eliachib ou 3e génération en la 32e année d'Artaxercès, mais, au contraire, nous le voyons établir en fonction, à la fin de cette 32e ou au commencement de la 33, des personnes qui, étant les petits-fils de ceux qui exerçaient des charges sous Joyakim fils de Josué, appartiennent certainement à la 4 génération. Parmi ces hommes nous trouvons Thalmon, Akkub portiers et probablement aussi Hanan, fils de Zaccur, fils de Matthania.

Et remarquons-le bien, nous ne savons point en quelle année de cette 4e génération eurent lieu les changements dont parle Néhémie : les textes ne le disent point et rien n'affirme que nous soyons au commencement plutôt qu'à la fin ou même en deçà, c.-à-d. plus de 136 ans après l'Exil. Toutefois, on pourrait jusqu'ici arguer d'une plus grande probabilité en faveur de la fin ou du commence-

ment, mais si des raisons sérieuses nous y sollicitent nous *devrons* admettre qu'il s'agit plutôt des dernières années, et même nous devrons aller jusqu'à reconnaître qu'il est question des années postérieures à la 4e génération.

C'est précisément ces deux derniers cas que la Bible nous affirme quand elle nous montre Néhémie à la 5e et à la 6e génération.

En effet Néhémie loin de se placer à la 3e et 4e génération c.-à-d. en 460-420 nous donne de détails précis certains qui nécessairement reculent son séjour en Judée après l'an 400 au temps de la 5e et 6e génération. La première preuve est l'expulsion de Joyada fils d'Eliachib qui avait épousé une fille de Sanaballat. Ce fils de Joyada appartient à la 5e génération et fut expulsé vers la 32e année d'Artaxercès comme le démontre le contexte.

Est-ce tout ce que nous pouvons tirer de la Bible ? Non. Si Néhémie avait environ 40 ans lorsqu'il vint à Jérusalem il aurait eu environ 53 ans lorsqu'il chassa loin de lui le fils de Joyada. Dès lors on comprend fort bien qu'il ait pu voir la 6e génération s'il vécut longtemps. Il mourut dans un âge avancé dit Josèphe : il a donc pu voir la 6e génération. Il a dû la voir d'après le sens général du dernier chapitre car il parle de la 32e année de Artaxercès et de l'expulsion du fils de Joyada comme d'une époque éloignée. « Vers cette même époque », dit-il à plusieurs reprises.

Enfin arrivons à la preuve certaine de l'existence de Néhémie sous les derniers rois de Perse.

Cet auteur parle deux fois du grand prêtre Jaddua qui est de la 6e génération : et il nomme un roi Darius qu'il appelle (le perse). Ce Jaddua étant de la 6e génération et se trouvant nommé avec Darius le perse devait vivre vers l'an 340 d'après le seul témoignage de la Bible.

Telle est, croyons-nous, la meilleure interprétation des données chronologiques du livre de Néhémie ; elle est encore la plus conforme à la chronologie et à l'histoire profane.

Si nous envisageons d'abord la chronologie, il faut que nous trouvions un roi Artaxercès dont le règne, offrant plus de 20 années, sera antérieur à un autre Artaxercès (voir chap. suivant) et assez rapproché de Darius Codoman. Or précisément nous rencontrons un roi Artaxercès qui régna de 405 à 359 et qui, précédant un roi du même nom, n'est pas trop éloigné de Darius Codoman : et ainsi un homme qui avait 40 ans la 20[e] année de ce premier Artaxercès, pouvait encore voir la fin du règne de Darius. Or, si Néhémie vint à Jérusalem vers l'âge de 40 ans, la 20[e] année d'Artaxercès Mnemon 385, il a pu voir le règne de Darius Codoman 336-332, et comme ce dernier est nommé dans le livre de Néhémie, nous avons le droit de croire qu'il l'a inséré lui-même, surtout quand rien ne s'y oppose. Dans ce cas, Néhémie aurait environ 95 ans ; mais cet âge n'est nullement extraordinaire : nous en avons des exemples autour de nous et il est confirmé par Josèphe qui fait mourir le restaurateur des murs dans un âge très avancé. Remarquons, d'ailleurs, que le grand patriote juif pouvait avoir moins de 40 ans lorsqu'il vint à Jérusalem et qu'il n'y aurait encore rien d'extraordinaire à ce qu'il vît le règne de Darius s'il avait eu plus de 40 ans.

Mais il en va tout autrement si on place la venue de Néhémie en 445. Supposons, en effet, qu'il n'ait eu que 30 ans : il serait né en 475 et il aurait eu 145 ans en 330 ; 155 à 165 s'il avait eu de 40 à 50 ans. Ici nous touchons au miraculeux et rien ne nous oblige à l'admettre.

Pour conserver cette date 445, il faut, de toute nécessité, retrancher comme apocryphes plusieurs passages du livre de Néhémie. Mais pourquoi admettre une opinion chronologique qui nous oblige à rejeter comme apocryphes plusieurs textes d'un livre biblique ? Pour en arriver à cette extrémité, il faudrait, ou que la dite opinion (445) fût par ailleurs certaine ou que nulle autre explication ne fût possible. Or la construction des murs de Jérusalem en l'an 445 n'est pas démontrée et une autre explication des données chronologiques est non seulement possible, mais plus conforme à l'ensemble et aux détails du livre de Néhémie. Notre explication montre comment Néhémie a pu vivre jusqu'en 330 et par suite comment il a pu insérer lui-même dans son livre la liste des grands prêtres jusqu'à Jaddua, et celle des portiers, et comment il a pu parler de Darius et l'appeler le perse, par opposition au nouveau roi qui était Alexandre.

Enfin au cas même où l'on arriverait à montrer que le chapitre XII. 1-27 n'est pas de Néhémie, il faudrait alors admettre comme plus probable l'opinion ancienne qui attribue à Esdras le livre de Néhémie. Le scribe l'aurait édité et y aurait ajouté la liste des grands prêtres et le nom de Darius le perse ; il aurait donc vécu au temps d'Alexandre, ce qui est une opinion du Talmud, et par suite Néhémie, dont il était le contemporain, aurait encore vécu sous Artaxercès II.

En toute hypothèse, il faudrait bien reconnaître que le chapitre XIII est de Néhémie : mais ce chapitre ne nous montre-t-il pas que le restaurateur des fortifications de Jérusalem a dû voir la 6e génération. Comme il nous parle de la 5e en l'an 32 d'Artaxercès, il faudrait supposer que la 6e fut bien longue s'il est venu en 445.

Si nous passons maintenant à l'examen de la situation politique de la Perse nous verrons que notre interprétation est conforme à l'histoire profane.

D'après la Bible, les Juifs avaient recommencé la construction des fortifications de Jérusalem, Esdras IV. 7-23.

Quel motif put les porter à entreprendre ces travaux pénibles et qui devaient déchaîner contre eux, avec la fureur de leurs ennemis, la terrible colère du roi ? Avaient-ils l'intention de se révolter ou craignaient-ils l'invasion d'une armée hostile ? Il ne paraît point que les Juifs, si peu nombreux, aient jamais pu songer à refuser l'obéissance au roi de Perse tant que ce souverain serait servi par des armées fortes et habituées au métier des armes. Les accusations de leurs ennemis sur ce point étaient des calomnies. Toutefois, il reste une autre hypothèse : les Juifs voulaient relever les murs de leur capitale pour n'être pas à la merci de la moindre troupe qui s'aviserait de venir les attaquer. Cette hypothèse, qui est la plus probable, suppose que tout était à la guerre et que la Judée se trouvait menacée vers la 18-20e année du roi régnant. C'est aussi ce que nous laissent entendre les termes du décret d'Artaxercès et l'œuvre de Néhémie. Le roi, après avoir commandé de faire cesser les travaux, ajoute « qu'ils demeurent suspendus jusqu'à ce que je permette de bâtir ces murailles ». Ce membre de phrase est très important : il indique toute une situation politique. Artaxercès, malgré les accusations portées dans le rapport de Bichlam, ne pouvait craindre les Juifs et, s'il n'avait point eu d'autres ennemis en vue, aurait-il laissé entendre qu'il permettrait peut-être de rebâtir Jérusalem et de la fortifier ? Si tout avait été tranquille à l'Occident aurait-il parlé ainsi ? Nous ne le croyons pas. Les paroles indiquent que l'Asie occidentale était menacée.

Cette explication du firman d'Artaxercès apparaît encore plus certaine si on examine la facilité avec laquelle il permet de relever les murs de Jérusalem.

Quand Néhémie, son échanson, eut appris le désastre arrivé à Jérusalem, il résolut de solliciter la faveur royale quand il paraitrait devant Artaxercès. Il obtint la permission de bâtir les murs de Sion. Sans doute Artaxercès avait de l'estime pour son serviteur Néhémie ; mais il est aussi permis de croire que ce dernier allégua des motifs politiques qui convainquirent le roi et son conseil.

Si après ces réflexions sur le sens le plus probable de la reprise des travaux de restauration, de l'accusation lancée contre les Juifs et de la permission accordée à Néhémie, nous lisons l'histoire d'Artaxercès Mnemon, telle qu'elle se trouve rapportée dans Diodore de Sicile, nous y trouvons l'intelligence de cette situation politique voilée sous le récit de la Bible.

Artaxercès II monté sur le trône en 405 vit son frère soulever contre lui toute l'Asie mineure (401). La Grèce entière se montre en armes à cette époque. L'Egypte révoltée dès 410 se soulève complètement (401). Amystaeos, reconnu roi, règne pendant 6 ans. Naïwaouroud lui succède, fait alliance avec les Lacédémoniens et leur envoie une flotte chargée d'armes et de provisions. Vaincu par l'athénien Conon Naïwaouroud concentre ses forces du côté de la Syrie, car il s'attendait à être bientôt attaqué par le roi de Perse ; mais Artaxercès était occupé à soumettre les Mysiéris, les Pisidiens, les gens du Pont et de la Paphlagonie.

Les Grecs de Chypre ayant à leur tête Evagoras, tyran de Salamine, se révoltèrent vers 380. Evagoras enlève Tyr à la domination persane et attaque la Cilicie et la Pales-

tine. Le satrape de Lydie fut impuissant contre Evagoras ; mais bientôt Artaxercès rassemble une flotte de 300 trirèmes montée par 300000 hommes et défait Evagoras sur terre et sur mer (380).

En Egypte Hakon, successeur de Naïwaouroud (393), met le pays en état de défense et recrute une armée. Il meurt en 382 et un de ses successeurs qui avait achevé les préparatifs, confie le commandement des troupes à l'athénien Kabrios. Il s'établit auprès des débouchés de la Syrie. La Perse rassembla 200000 hommes : ils furent vaincus (374).

Ce résumé de l'histoire de l'empire perse de 405 à 370 n'est-il pas le meilleur commentaire des chapitres d'Esdras IV. 7-23 et de Néhémie. En 386, 19e année d'Artaxercès, les Juifs avaient voulu restaurer les murs de leur ville. N'est-il pas facile de s'imaginer cette reprise des travaux quand on entend les bruits de guerre et de révolte qui circulaient dans tous les pays voisins de la Méditerranée ? Les Juifs voulaient se donner un abri et une retraite dans Juda et à Jérusalem, mais ils comptèrent sans la haine vigilante de leurs ennemis qui saisirent ce prétexte pour les accuser de révolte, alors qu'ils ne songeaient qu'à se garantir contre une invasion.

Artaxercès ordonna donc de faire cesser les travaux et défendit de les reprendre sans une autorisation royale. Cette restriction indique assez que les Juifs avaient agi sans consulter l'autorité persane et que le roi n'était pas irrévocablement opposé à la mise en défense de Jérusalem. Et cela se comprend d'autant mieux que l'Egypte, comme nous venons de le dire, fortifiait ses frontières du côté de la Syrie et se préparait à une attaque des armées de Perse. Les agissements de l'Egypte qui, avec les bruits de guerre

venus de Grèce, avaient été le motif de la reprise des travaux, furent aussi, sans doute, les raisons qui pesèrent d'un grand poids dans la sentence royale en faveur de Néhémie. Depuis longtemps le roi pensait à faire la guerre à l'Egypte ; peut-être serait-il bon que son armée fut soutenue par quelques places fortes. Peut-être l'Egypte deviendrait-elle agressive et alors il faudrait défendre la Célésyrie. Autant de raisons qui déterminèrent le roi à n'être pas rigoureux dans les ordres qu'il donna à ses agents et qui bientôt le firent accorder à Néhémie la permission de fortifier la ville sainte. N'est-ce pas d'ailleurs à dessein que Néhémie appelle Jérusalem la ville des tombeaux de ses pères qu'il voudrait soustraire aux profanations éventuelles d'un ennemi farouche ? L'échanson ne se porta-t-il pas garant de la fidélité de ses compatriotes. Et le roi qui avait ordonné seulement de faire cesser les travaux et non de détruire les murs et de brûler les portes ne voyait sans doute pas avec trop de déplaisir la restauration des murailles.

Ajoutons en terminant ce chapitre que la situation politique de la Perse vers la 20e année d'Artaxercès I ne rend pas un compte si exact des faits de Esd. IV. 7-23 et de Néhémie. En la 18e année de son règne ce roi avait fait la paix avec tous ses ennemis ; les Juifs ne paraissaient menacés par aucune armée étrangère : pourquoi auraient-ils voulu se mettre à l'abri dans Jérusalem ? Le roi désirait la paix avant tout : pourquoi Néhémie aurait-il à ce moment pensé à soustraire aux outrages les tombeaux de ses pères ?

CHAPITRE TROISIÈME.

Artaxercès Esd. VII-X Artaxercès III 358-337.

Pour préciser aussi bien que possible l'époque de l'arrivée d'Esdras à Jérusalem et pour l'entourer de toutes les garanties, nous pourrions montrer qu'Esdras fut contemporain de Néhémie et de la restauration des murs et qu'il habitait Jérusalem en la 20e année de l'Artaxercès de Néhémie ; mais l'abbé Van Hoonacker l'a suffisamment démontré ; mais dirons donc seulement que le scribe, parti pour la cour du roi de Perse, revint à Jérusalem et trouva plusieurs personnages qui, comme lui, avaient vu la reconstruction des murs, et nous indiquerons comment Esdras, parti de Babylone en la 7e année d'un roi nommé Artaxercès, revint à Jérusalem sous un roi différent de celui qui avait permis la restauration des murs de Sion. Ensuite, nous montrerons que ce roi qui, venant après celui de Néhémie, doit être Artaxercès III, est réellement ce personnage, et que nul autre ne répond mieux à la situation politique et aux données chronologiques.

Nous disons donc qu'Esdras, à son retour de Babylonie, trouva plusieurs personnages dont les noms apparaissent au temps de la reconstruction des murailles. Il suffit en effet de comparer Esdras VIII. 33 avec Néh. III. 21 ; XII. 42 et XI. 15, 16. Dans ces différents textes nous rencontrons Mérémoth, fils d'Urie ; Eléazar et Jozabad. On pourrait encore comparer Esd. X. 18, 21, 22 avec N. XII. 41, 42 ; 36 et 41 où nous trouvons des deux côtés Maaséya ; Maaséya ; Nethaneël et Elyoënaï ; et ailleurs nous lisons Jozabad Esd. X. 23 et Néh. X. 10 Kelitha Esd. X. 23 et Néh. X. 8.

Mais si Esdras fut contemporain de Néhémie, s'il avait environ 40 ans à l'époque de la restauration des murs et s'il retrouva beaucoup des témoins de la dédicace des fortifications lorsqu'il revint à Jérusalem, il est évident que ce retour ne doit pas être fort éloigné du temps où les remparts de la ville sainte furent rebâtis. Imaginera-t-on que 50 ans après ce glorieux évènement le prêtre juif ait entrepris un voyage aussi long que celui de Babylonie ? Aller chercher des habitants pour Juda et Jérusalem ; se rendre à la cour du roi Artaxercès pour solliciter la sanction royale en faveur des lois de Moïse ; faire un pareil voyage à une époque pleine de troubles et de dangers, ne parait point avoir été l'œuvre d'un vieillard de 90 ans. — Ainsi nous ne devons pas placer à une trop grande distance l'une de l'autre la venue de Néhémie et l'arrivée des Juifs qui accompagnaient Esdras.

Cette conclusion nous invite déjà à rejeter les dates 445 et 399 ; mais, dira-t-on, il n'est pas nécessaire de donner 40 ans d'âge à Esdras à l'époque de la reconstruction des murs de Sion. Sans doute, mais cet âge est le plus probable, ce qui rend plus probables les dates 385 et 352 qui, au lieu de 47 ans ne donnent que 29 ans d'intervalle entre la venue de Néhémie et la mission du scribe. — On pourrait peut-être retarder l'époque de la lecture de la loi ? Ce retard nous semble peu probable, et en tout cas il resterait à expliquer l'âge de ceux qu'Esdras retrouva à Jérusalem et qui, à l'époque de la construction des murailles, sont nommés avec les principaux d'Israël. Avaient-ils, eux aussi, 30 ans et moins de 30 ans ?

Il est donc mieux d'admettre une opinion qui, comme la nôtre, explique fort bien toutes ces difficultés. On objectera peut-être que l'opinion ancienne possède, par

ailleurs, de fortes raisons qui obligent à recevoir les dates 445 et 399 et par suite à se contenter des explications données pour l'âge d'Esdras et de ceux qu'il retrouva à son retour de Babylonie. Nous avons vu qu'il n'y en avait aucune pour placer Néhémie en 445 et pour voir dans Assuérus le roi Xercès I. En aurait-elle pour Esdras ? Nous n'en connaissons point. Il reste donc dès maintenant que les dates 385 et 352 sont les plus probables.

Ne pourrions-nous pas aller au-delà des probabilités et dire que ces dates sont certaines ? Nous le croyons. Le lecteur jugera de la valeur de nos arguments.

Le P. Lagrange a donné comme preuve de la haute probabilité de ces deux dates 385 et 352 la présence de Jochanan, fils d'Eliachib, au moment de l'arrivée d'Esdras à Jérusalem. Cet argument a une très grande portée et détruit certainement toute la force des raisons apportées en faveur des dates 445-399, et le P. Lagrange est dans son droit en donnant comme de beaucoup préférables, les dates qu'il propose. Mais le lecteur se demande sans doute ce que devient cet argument : nous avons dit que ce Jochanan n'était pas le fils du grand prêtre Eliachib. Ne serait-il pas possible que ce Jochanan ait vécu vers 399 ? Non, il a vécu au temps de Juddua et de Darius et nous en trouvons la preuve dans la manière dont est composé la fin du chapitre XII.

Les 5 derniers versets de ce chapitre nous parlent des grands prêtres, des prêtres, des chantres et des portiers. Les noms qui sont donnés dans cette liste comprennent toute la période qui s'écoula entre le retour et la chute de Darius et les derniers sont évidemment les noms de ceux qui exercèrent dans les dernières années de l'empire perse. Or Jochanan, fils d'Eliachib, est nommé le dernier

dans la section des prêtres ; Hachabia, Chérébïa et Josué fils de Kadmiel que nous trouvons nommés dans Esdras-Néhémie, sont les derniers dans la section des chantres ; Thalmon et Akkub, dans la section des portiers, sont les derniers. L'auteur ajoute qu'ils vivaient au temps de Néhémie et d'Esdras : nous en avons une autre preuve XII. 12 où l'on voit qu'ils furent établis portiers. Mais si ces noms sont ceux des portiers qui vivaient dans les dernières années de l'empire perse, et ils l'étaient, puisqu'ils furent inscrits sous le règne de Darius Codoman ; si Néhémie et Esdras furent les contemporains de ces personnages, et ils l'étaient, puisqu'ils vécurent au temps de Thalmon et d'Alakub ; si Jochanan le prêtre, dernier de sa section, inscrit sous Darius Codoman est celui qu'Esdras alla trouver dans sa chambre, Ed. X. 6 et ce doit être le même comme nous l'avons dit plus haut ; si enfin on compare toutes ces raisons avec celles que nous avons apportées pour montrer que Néhémie était venu en 385, il nous paraît certain que Esdras est venu en 352.

Quelle que soit la valeur de nos raisonnements et des preuves qui le soutiennent, il est indubitable que le Jochanan du livre d'Esdras est le fils du grand prêtre Eliachib ou du prêtre Eliachib et dans les deux cas il est vrai de dire que Esdras est venu en 352. Nous croyons que ce Jochanan était fils du prêtre Eliachib et non du grand prêtre ; mais il est le dernier d'une section de prêtres, le dernier de celle qui fut inscrite sous le règne de Darius Codoman et par conséquent il a vécu sous ce roi ou est mort vers le moment où il régnait en Perse : si c'était le grand prêtre Jochanan, il faudrait dire qu'il vivait du temps de Darius.

La situation politique de l'Asie vers la 7e année d'Ar-

taxercès III n'est-elle pas aussi la seule qui s'accorde bien avec celle que la Bible nous laisse entrevoir ?

Artaxercès III, il est vrai, était d'un caractère violent et cruel ; il avait fait mourir de chagrin son vieux père, et, en prenant les rênes du gouvernement, il avait fait périr tous les princes de sang royal. Un pareil bourreau ne devait donc point être disposé à donner des faveurs aux Juifs. Aussi bien les pouvoirs si étendus qu'il accorde à Esdras, les riches présents dont il le comble ; la liberté qu'il laisse aux Juifs de retourner en leur pays ne furent-ils point dus à la seule générosité du roi des Perses. Des vues politiques très sages, d'ailleurs, et dont il n'eut qu'à se louer, lui inspirèrent cette ligne de conduite.

Il voulait rétablir sur l'Egypte la domination persane ; mais son armée avait été battue par les généraux grecs entrés au service du Pharaon et ce fut précisément dans les premiers mois de sa 7e année. A la nouvelle de la défaite de l'armée des Perses, la Phénicie toute entière prit les armes ; Sidon massacre sa garnison et Chypre se déclare indépendante. Qui ne comprend que dans une situation aussi dangereuse l'intérêt politique du roi ne fut de gagner l'affection des Juifs en leur permettant de s'organiser selon les lois de Moïse et en se montrant magnanime envers les exilés désireux de retourner à Jérusalem ? Artaxercès le comprit et régla ses actes en conséquence : le décret qu'il remit entre les mains du scribe respire ce besoin de se concilier à jamais l'affection du peuple juif. Qu'on le lise et l'on s'en convaincra rapidement.

Plus loin dans son livre Esdras dit : « la main de Dieu fut sur nous et nous préserva des attaques de l'ennemi et de toute embûche pendant la route » ; et ailleurs « j'aurais

eu honte de demander au roi une escorte et des cavaliers pour nous protéger contre l'ennemi pendant la route, car nous avions dit au roi : la main de notre Dieu est pour leur bien sur tous ceux qui le cherchent ; mais sa force et sa colère sont sur tous ceux qui l'abandonnent ». Qui ne voit le besoin qu'Esdras avait besoin d'une escorte ? L'armée perse venait d'être défaite : la caravane juive était exposée à rencontrer des bandes de pillards : la Phénicie venait de se soulever et devait faire la guerre à ceux qui tiendraient pour les Perses. Aussi Artaxercès aurait sans doute accordé une escorte ; mais Esdras n'en réclama aucune et se confia en la Providence de l'Eternel.

Telle est notre manière d'envisager la chronologie de Néhémie et d'Esdras. Les trois identifications se suivent exactement et se prêtent un mutuel appui. Ce qu'il y a de fondamental dans cette partie de la chronologie biblique, c'est la mention du grand prêtre Jaddua, du roi Darius Codoman et de l'appellation de perse qui est jointe à son nom. Tout cela indique que l'auteur vivait au temps d'Alexandre et comme au point de vue textuel il n'y a aucune raison sérieuse de croire que certaines parties du livre de Néhémie sont apocryphes, il faut essayer de montrer que l'auteur a vu le règne d'Alexandre.

Nous croyons y être parvenu en étudiant la date avec l'aide des généalogies et en comparant les rois dont parle Esdras Néhémie avec les rois des historiens grecs. Il se trouve en effet que Néhémie est venu après la 4e génération et la situation politique que nous dépeint Esdras-Néhémie est précisément celle des deux derniers Artaxercès et non celle des deux premiers.

Toutes les données sont donc concordantes dans la Bible et l'histoire profane : nous allons dire comment

cette chronologie, excepté sur un point, est aussi celle de l'historien Josèphe.

APPENDICE.

L'historien Josèphe

Nous avons jugé à propos de ne point mêler aux chapîtres précédents les considérations suivantes, relatives à Josèphe et à ses rapports avec la Bible et les historiens grecs. Nous montrerons que là où l'erreur était facile, Josèphe a évidemment commis une erreur ; mais que la nature même de cette erreur et sa grande facilité, ne peuvent avoir de conséquences rigoureuses contre l'historien juif, quand il nous apprend d'autres faits historiques, et que les conditions de l'erreur susdite ne se présentent plus dans les sources qu'il consultait.

Josèphe place Esdras et Néhémie sous Xercès I : L'historien Josèphe est celui qui nous fournit le plus de documents pour l'histoire juive qui va de 400 à 330 ; mais il s'est trompé en plaçant Esdras et Néhémie sous le règne de Xercès, fils de Darius Hystaspe ; n'a-t-il pu se tromper en faisant vivre le grand prêtre Jean sous Artaxercès Ochus et en plaçant sous ce pontificat les rigueurs de Bagoas, chef de l'armée d'Artaxercès Ochus ? N'est-ce point par erreur qu'il met en scène, sous les derniers rois perses, un certain Sanaballat qui paraît être celui de la Bible ? Qui s'est trompé une fois peut se tromper plusieurs fois, et nous ne pouvons nous appuyer sur Josèphe pour établir un système chronologique.

Le lecteur a pu s'apercevoir que nous avons dressé notre chronologie sans recouvrir à Josèphe, et que son concours

n'est pas nécessaire pour détruire l'ancienne manière de dater Esdras et Néhémie et pour établir la nouvelle. Toutefois, nous devons dire que le savant juif ne mérite point le dédain dont quelques chronologistes voudraient l'accabler.

A toutes les raisons précédentes nous opposerons ce qui suit :

Si un historien peut se tromper une fois et a, de fait, commis une erreur, il lui est certainement plus difficile de commettre plusieurs erreurs quand elles sont indépendantes et surtout quand elles sont rendues inexplicables par la différence de noms et de situation et par l'importance des évènements.

Tel est le cas de Josèphe. Son erreur sur la date d'Esdras et de Néhémie peut trouver une explication dans la composition des documents bibliques qu'il avait à sa disposition. Il est évident que l'état actuel du livre Esdras-Néhémie ne laisse pas apercevoir au premier coup d'œil la suite réelle des évènements et encore moins leur date chronologique. Josèphe pouvait donc se tromper là où tous, interprêtes et chronologistes n'ont pas vu clair. Combien d'historiens et de chronologistes ont placé Esd. IV avant Esdras V ?

Josèphe, avec ces documents bibliques, pouvait donc ne pas échapper à l'erreur ; mais il n'en fut pas ainsi pour les autres informations historiques. Josèphe avait d'autres documents qui lui apprenaient les relations qu'avaient eues ensemble Jaddua et Alexandre ; Sanaballat et un grand nombre des Juifs ; Bagosès et le grand prêtre Jean. Ces documents indiquaient l'impôt que Bagosès avait fait peser sur les Juifs ; les intrigues de Sanaballat au milieu de la communauté israélite ; la grande influence que cet

homme avait acquise en Judée et l'estime dont il jouissait à la cour des rois de Perse ; et tous ces évènements étaient liés avec l'apparition du grand conquérant Alexandre et avec la construction d'un temple sur le Garizim.

La collection des livres saints ne parlait point de cette époque en termes étendus, et comme Josèphe cite ses sources sans trop s'occuper de les critiquer, nous devons admettre que les écrits qu'il avait sous les yeux établissaient entre les personnages qu'il met en scène les relations qu'il nous indique dans son histoire. Nous avons donc des motifs de tenir pour exacts jusqu'à preuve du contraire, les renseignements qu'il fournit. Nous avons la preuve qu'il s'est trompé pour la date de Néhémie et d'Esdras, mais son erreur pouvait être facile si on admet la date que nous attribuons au roi Artaxercès. Ce roi, qui fut celui de Néhémie, règna en 385. Comment Josèphe aura-t-il pu le confondre avec Xercès 485 ? Il aura pu le confondre si l'un et l'autre avaient un père du même nom ; si l'un et l'autre furent favorables aux Juifs et s'ils avaient le même nom ou à peu près le même nom. Or, Xercès et Artaxercès II avaient pour pères des Darius : ils furent favorables aux Juifs et enfin les noms se ressemblent : Artaxercès I n'eut pas pour père un Darius.

Ceux qui se fondent sur cette erreur de Josèphe pour rejeter ses renseignements relatifs à Jaddua, à Bagosès, à Sanaballat, à Alexandre, etc.... devraient au moins montrer comment l'historien juif a pu se tromper, et quand ils auront expliqué les similitudes de noms et de circonstances, ils auront fait un pas, il est vrai, mais ils n'auront encore rien apporté de sérieux contre les faits énumérés.

On ne voit pas comment Josèphe aurait pu changer la

date de tant de personnages et d'évènements si intimement liés avec un fait aussi frappant que la conquête d'Alexandre. Il n'y a donc pas lieu de croire que Josèphe s'est trompé sur tous ces évènements.

Voyons donc les conclusions auxquelles nous conduit le récit de l'historien des Juifs.

I. Josèphe identifie l'Assuerus d'Esther avec Artaxercès I 465-424.

Cette opinion vient confirmer la thèse que nous avons plus haut regardée comme certaine. Non seulement Josèphe est d'accord avec nous, mais en lisant son histoire, on découvre dans l'Artaxercès dont il parle, des traits qui ne conviennent parfaitement qu'au seul Artaxercès Longuemain. Dans le décret cité par Josèphe, nous trouvons les paroles suivantes : tant de diverses nations étant soumises à notre empire et ayant étendu notre domination dans toute la terre, autant que nous l'avons voulu, parce que au lieu de traiter nos sujets avec rigueur nous n'avons point de plus grand plaisir que de leur donner des marques de notre bonté : *de les faire jouir d'une heureuse paix, il ne nous reste qu'à travailler aux moyens de rendre leur félicité perpétuelle ....*

Artaxercès Longuemain est le seul que nous connaissoins avoir fait des sacrifices pour obtenir la paix avec ses ennemis et la donner à ses sujets. En la 11[e] année de son règne il se montre très clément à l'égard des Egyptiens révoltés : en la 16[e], Crimon, à la tête d'une flotte de 200 voiles, veut conquérir Chypre. Obliger de lever le siège, il bat la flotte perse devant Salamine et bientôt il défait l'armée de terre. A cette nouvelle Artaxercès se hâte

d'envoyer l'ordre de faire la paix à tout prix. Elle fut conclue en 449. — Megabysos, satrape de Syrie, s'était révolté ; le roi fit la paix avec lui.

Artaxercès Longuemain fit donc des sacrifices pour vivre tranquille et laisser en repos les habitants de son vaste empire. Il est le seul qui a pu prononcer les paroles que lui attribue l'historien juif, car les autres ne nous sont point représentés sous des traits aussi pacifiques.

II. Bagoses — Bagoas.

Josèphe, dans les dernières années de l'empire perse, connaît un Bagosès général de l'armée d'un roi qu'il nomme l'autre Artaxercès. Ce Bagosès n'est-il pas celui que mentionne Diodore de Sicile ? L'Artaxercès paraît être le même dans les deux auteurs et le portrait du personnage est ressemblant des deux côtés.

En effet, le Bagoas de Diodore vivait sous Artaxercès III dont il était l'ami. L'Artaxercès de Josèphe doit aussi être le même Artaxercès. L'historien juif l'appelle l'autre, expression qui sous-entend l'existence d'un premier Artaxercès ; mais quel est cet autre Artaxercès dans la pensé de Josèphe ? On pourrait peut-être songer au roi Artaxercès I, dont Josèphe parle dans le chapitre précédent et dire que cet autre est Artaxercès II ; mais ce serait, croyons-nous, tomber dans l'erreur, car l'historien juif ne connaît ce roi Artaxercès I que sous le nom de Cyrus et d'Assuérus. Il est vrai qu'il avertit le lecteur du nom que lui donnaient les Grecs c.-à-d. Artaxercès, mais il ne fait pas sienne cette appellation, et nous croyons beaucoup plus conforme au texte de Josèphe de dire que l'autre se refère à un roi Artaxercès passé sous silence.

Cette identification de l'autre Artaxercès avec Artaxercès III devient certaine si on compare le portrait de Bagosès avec celui de Bagoas. Dans Diodore Bagoas apparaît comme l'ami d'Artaxercès mais il a un cœur pervers et il empoisonne son roi en 340 et donne le trône à Arsès qu'il fit bientôt périr pour mettre Darius à sa place. Celui-ci fit périr Bagoas en 337. Dans Josèphe Bagosès est donné comme très puissant auprès de l'autre Artaxercès car il agit en maitre à Jérusalem, profane le temple, impose un tribut aux Juifs et les persécute pendant 7 ans.

Que Bagosès et l'autre Artaxercès soient le Bagoas et l'Artaxercès III de Diodore, nous en avons encore une autre preuve dans le chapitre suivant de Josèphe. L'historien juif nous dit, en effet, que, au temps de l'autre Artaxercès, de Bagosès et de la persécution, le grand prêtre Jean mourut ; Philippe, roi de Macédoine, fut tué et Alexandre succéda au roi son père. C'est donc bien vers l'an 340 qu'il faut placer tous ces évènements.

III. Bogosès et le décret d'Esdras VII.

Si maintenant nous comparons la conduite de Bagosès avec le décret d'Artaxerces Esd. VII nous trouvons des rapprochements forts suggestifs. Bogosès imposa aux Juifs, pour chaque agneau qu'ils offriraient, un tribut de 50 drachmes payables aux dépens du trésor public. Il ne semble pas au premier abord que cette imposition suppose une exemption d'impôts, c'est cependant ce que nous devons en conclure. L'imposition des 50 drachmes forme, en effet, l'objet du chapitre de Josèphe, le meurtre de Josué ne paraît être mentionné que pour expliquer l'origine de cet impôt.

En lisant le décret d'Artaxercès Esd. VII on voit que les prêtres, les lévites, les chantres, les portiers et les néthinéens sont exempts d'impôts. Malgré dette défense, Bagosès impose 50 drachmes ; mais on remarquera que l'impôt de Bagosès ne viole point le décret de Artaxercès. Les Juifs sont imposés et non les personnes attachées au Temple ; l'impôt sera payé par le trésor public et non par le temple. Et pourtant il semblait, à cause du crime, que les prêtres ou le temple devaient être imposés. Ce moyen détourné de punir le crime ne suppose-t-il pas l'existence du décret d'Artaxercès? Ne le suppose-t-il pas assez récent?

IV. Joahanam dans la Bible et dans Josèphe.

Nous avons dit que l'Eliachib du chapitre XIII de Néhémie n'était pas le grand prêtre et nous laissions deviner qu'il n'existait plus. Son fils Joyada était donc grand prêtre en la 32e année d'Artaxercès et c'est pour cela que Néhémie fut si sévère contre le fils du grand prêtre. Joyada serait entré en exercice vers 380 et si nous lui accordons 20 ans, son fils Jochanan était en fonction vers 360-340. C'est aussi la date qui se trouve dans Josèphe quand il raconte que Jochanan mourut vers le temps où Philippe fut assassiné, c.-à-d. vers 337.

V. Jaddua d'après Néhémie et Josèphe.

Jaddua appartient à la 6e génération et dut d'après Néhémie exercer les fonctions de sa charge vers l'an 340. C'est précisément à cette époque que nous le montre Josèphe dans les paroles suivantes « après la mort de Jean Jaddus son fils lui succéda dans la charge de grand sacri-

ficateur.... En ce même temps Philippe, roi de Macédoine, fut tué en trahison dans la ville d'Egée par Pansanias, fils de Céraste ». Philippe ayant été assassiné en 337, nous concluons des paroles de Josèphe que cet historien place Jaddua vers 340 et nous ajouterons que s'il a pu puiser dans Néhémie la date de ce grand prêtre il n'y a point trouvé la mort du roi Philippe.

VI. Sanballat dans Néhémie et dans Josèphe.

Néhémie parle d'un Sanaballat qui vivait de son temps. Josèphe nous raconte aussi l'histoire d'un Sanaballat qui vivait au temps des derniers rois de Perse. Est-ce un seul et même personnage ? Les chronologistes qui placent Néhémie en 445 le nient ou doivent dire que Josèphe s'est trompé de date. Qu'il ait commis une erreur, nous n'avons aucune raison grave de le penser.

Soutiendra-t-on qu'il y a eu deux Sanaballat ? Il est vrai que celui de Néhémie est horonite et celui de Josèphe samaritain ; mais personne ne sachant encore ce qu'était un horonite nous ne pouvons en tirer un argument de non identité. Pour ce qui est des autres caractères les deux portraits se ressemblent. Dès l'arrivée de Néhémie, Sanaballat est présenté comme un ennemi des Juifs N. IV. ; il habitait Samarie. Josèphe nous le montre en 337 gouverneur de Samarie. Il eut beaucoup de relations avec les Juifs de Jérusalem, et Néhémie nous apprend qu'il chassa loin de sa face un fils de Joyada, parce qu'il avait épousé une fille de Sanabalat. Josèphe nous dit aussi qu'un des frères de Jaddus avait épousé une fille de Sanabalat le Samaritain. Ici une remarque est nécessaire : d'après l'historien juif le frère de Jaddus s'appelait

Manassé. Si le mot frère doit être pris dans la rigueur du terme ce Manassé ne serait pas le même que le fils de Joyada dont parle Néhémie. La date et les circonstances de l'expulsion tendent à prouver qu'il s'agit de deux personnes différentes. L'un est fils de Joyada ; l'autre frère de Jaddus, celui-là fut chassé par Néhémie et celui-ci par Jaddus et les anciens. Le fils de Joyada fut chassé au temps de la première application de la loi mosaïque ; le frère de Jaddus vers 336 à un moment où beaucoup d'autres paraissent avoir déjà subi les rigueurs du code mosaïque.

Néhémie met en scène un Sanabalat, ennemi des Juifs, habitant de Samarie, beau-père d'un fils de Joyada. Vers 337 Josèphe montre un Sanabalat gouverneur de Samarie gendre d'un frère de Jaddus. Si nous plaçons celui de Néhémie en 385, il peut être identifié avec celui de Josèphe, car les 48 d'intervalle qui séparent 385 de 337 ne sont pas un obstacle à cette identification, s'il est vrai que Sanabalat mourut dans un âge très avancé. Supposons qu'il soit mort à 90 ans, il serait né en 422 et aurait eu 37 ans lorsque Néhémie vint à Jérusalem. Si au contraire Néhémie était venu en 445, Sanabalat aurait eu environ 150 ans à l'époque d'Alexandre.

VII. Esdras : Sanabalat et les sacrificateurs.

Si maintenant nous confrontons avec Esdras certains faits relatifs aux unions étrangères nous remarquerons encore l'identité des faits et des dates.

Nous avons dit qu'Esdras, venu à Jérusalem en 351, fit mettre en vigueur la loi de Moïse prohibant les unions étrangères. On publia un édit ordonnant à tous les fils de

la captivité de se rendre à Jérusalem et prononçant la confiscation des biens et l'exclusion de l'assemblée contre tous ceux qui n'y viendraient pas dans les trois jours. Le projet de séparation ne fut pas admis sans opposition : Jonathan, fils d'Azaël, et Jachzia appuyés par Mechullam et Chabthaï s'élevèrent contre cette application de la loi. Dès lors on devina que plusieurs ne voulurent point se séparer de leurs femmes et de leurs enfants et qu'ils furent chassés de l'assemblée et privés de leurs biens.

Toutefois une dizaine d'années plus tard le zèle s'était refroidi et l'oubli commençait à se faire. Le fils de Jean crut peut-être que sa situation le mettait à l'abri des atteintes de la loi et il épousa une fille de Sanabalat ainsi que l'avait fait son oncle fils de Joyada. Mais les anciens vinrent trouver Jaddua et Manassé fut chassé du sacerdoce, de l'assemblée et de son patrimoine. Devant une telle perspective Manassé aurait peut-être renvoyé sa femme ; mais Sanabalat lui conseilla de la retenir et de se laisser expulser. N'allait-il pas le faire nommer grand sacrificateur et prince de la Judée et n'allait-il pas obtenir de Darius l'autorisation de bâtir un temple sur le Garizim où Manassé exercerait ses fonctions nouvelles ?

Manassé vint donc s'établir à Samarie et comme plusieurs sacrificateurs et autres israëlites étaient engagés dans de semblables mariages, ils se retirèrent avec lui en Samarie où Sanaballat, pour seconder les vues ambitieuses de son gendre, leur donna à tous de l'argent et des terres.

Ce récit de Josèphe n'est-il pas un écho fidèle de la réforme d'Esdras en 352 ; un tableau de la société juive quelques années après la séparation d'avec l'étranger ? Ces prêtres et ces autres juifs qui, à la suite de Manassé, vinrent s'établir en Samarie, ne sont-ils point ceux qui,

peu d'années auparavant, n'avaient point voulu se séparer de leurs femmes et qui restaient engagés dans des liens étrangers Esd. X ? Et si Sanaballat leur donne de l'argent et des terres, n'est-ce pas qu'ils avaient eu leurs biens confisqués en vertu du décret d'Artaxercès ? Autrement il leur suffisait de vendre les propriétés qu'ils possédaient en Judée. Et si Sanaballat les comble de faveurs n'est-ce pas que Artaxercès ne règnait déjà plus ?

Conclusion.

Trois sources d'informations nous amènent à placer Néhémie en 385 et Esdras en 351 : le texte même de la Bible : la confrontation du récit biblique avec l'histoire profane : l'historien Josèphe. Cette chronologie nous a paru, sinon entièrement certaine, du moins beaucoup plus probable que toutes celles qui ont été établies jusqu'ici. L'opinion ancienne n'a aucun fondement solide, car l'identité d'Ahachweroch avec Assuérus ; d'Eliachib III avec Eliachib XIII et la succession immédiate des rois Ahachweroch et Artaxercès Esd. IV ne sont point prouvées ; loin de là : elle présente plusieurs invraisemblances chronologiques si on admet l'explication la plus probable de l'âge d'Esdras au moment de la lecture de la loi ; elle nous oblige à considérer comme apocryphes plusieurs versets du chapitre XII de Néhémie et même probablement la plus grande partie du chapitre : enfin, et pour nous en tenir aux points les plus importants, elle est partout contraire non seulement à la chronologie mais aux nombreux synchronismes de Josèphe, et suppose que quelques uns de ses chapitres sont presque entièrement erronés.

L'opinion nouvelle, au contraire, répond aux attaques rationalistes sur l'âge du livre de Néhémie : seule elle montre comment cet auteur a pu insérer dans son livre la liste des grands prêtres, le nom de Darius, et par suite le chapitre en entier : seule, elle peut sans aboutir à des invraisemblances, donner l'âge de 40 ans à Néhémie et à Esdras à l'époque de la dédicace des murs de Sion et cependant les voir vivre sous Darius Codoman et Alexandre ; seule, excepté sur deux points, elle est d'accord avec les nombreuses indications de Josèphe sur ces dernières années des rois de Perse.

TOSTIVINT.

Bouddhisme. Notes et Bibliographie (1).

1. *Nanjio, n° 1251.*

Le Nanjio 1251, Hoei-tcheng-liun (2) (= éd. japonaise XIX, 1, pp. 13-22) est, d'après une conjecture de l'éditeur, une traduction du Vivādaçamanaçāstra. Il faut rayer ce titre de la liste des œuvres de Nāgārjuna et le remplacer par celui-ci, presque équivalent, mais plus authentique : Vigrahavyāvartanī. M. Sylvain Lévi a eu la bonté d'examiner le texte chinois et s'est s'assuré qu'il répondait exactement à la Vigr. vyāv. du sanscrit et du tibétain.

Nanjio ajoute, il est vrai, d'après les sources chinoises : « deest in Tibetan » ; mais voyez Wassilieff, *Tār.* p. 302.

Ce traité (Tandjour, Mdo, XVII, foll. 30^{b}-34^{b}) se compose de 72 stances, dont deux, la 29me et la 30me (āryās), sont citées par Candrakīrti dans la Madhyamikavṛtti (fol. 5^{a}, = p. 4, 31). Une troisième est visée par le même auteur, fol. 17^{a} (= p. 15. 33), mais pour autant que je puisse en juger, n'est reproduite littéralement ni dans le texte sanscrit ni dans la version tibétaine (Mdo, XXIII, fol. 24^{b}) ; elle répond pour le sens à la st. 31.

Candrakīrti constate que Nāgārjuna a composé lui-même le commentaire (fol. 7^{a} = 6, 25) ; et par le fait la vṛtti contenue dans le même volume du Tandjour (foll. 138-156) est bien de Nāgārjuna.

(1) Voyez *Muséon*, 1899, pp. 97 et 221.

(2) Transcription du P. Couvreur.

Dans les 20 premières strophes l'auteur expose une série d'objections qu'il s'efforce de réfuter successivement. J'espère donner bientôt, ici-même, une analyse ou une traduction de ce sommaire, intéressant à coup sûr et célèbre, de la philosophie mādhyamika : son caractère polémique lui assure une valeur spéciale.

2. *Madhyamakāvatāra.*

Le Madhyamakāvatāra est un ouvrage plus considérable, et dans l'état actuel de nos recherches plus important. On sait que son auteur, Candrakīrti, a composé un vaste commentaire du Mūlamadhyamakaçāstra (= Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, la « Prasannapadā nāma Mūlamadhyamakavṛtti ». Cette « vṛtti » est le seul commentaire de l'école que nous possédions dans l'original. Elle était bien connue par ce qu'en ont dit Burnouf (*Intr.* p. 559) et Schiefner (*Tār.* p. 147), et par les observations de Csoma sur le système philosophique de Nāgārjuna (Feer, pp. 206, 207) ; elle a été récemment éditée dans la série de la « Buddhist Text Society of India » ; j'en prépare actuellement une nouvelle édition.

Dans la Madh. vṛtti, Candrakīrti cite fréquemment le Madhyamakāvatāra ; mon attention était fixée de ce côté, lorsque M. C. Bendall, mon hôte très aimable à Saint Albans, eut l'obligeance de parcourir avec moi un petit volume, extrêmement curieux, nommé *Subhāṣitasaṁgraha,* dont il a trouvé au Népal, lors de son dernier voyage, un ms. très ancien. Le but que je me propose en écrivant cette note est moins de faire connaître le Madhyamakāvatāra que de signaler ce Subhāṣitasaṁgraha dont j'espère très prochaine l'édition.

Nous y remarquâmes un certain nombre de stances, attribuées à Candrakīrti, qui présentaient par leur mètre comme par le sujet traité une frappante analogie tant avec les fragments du Madh. avatāra connus par la Madh. vṛtti, qu'avec plusieurs stances citées sans indication de source par Prajñākaramati dans le commentaire du Bodhicaryāvatāra, chap. IX. Il y avait même, pour une stance et deux pādas, concordance parfaite. La vérification s'imposait pour les autres : après examen nous possédons dans l'original sanscrit une vingtaine de strophes, indravajrā, vasantatilakā et çālinī, du Madhyamakāvatara. Elles suffisent, en attendant la publication du texte, à donner une idée du livre. Je les donne ci-dessous, avec l'indication de la source sanscrite et le n° d'ordre d'après le tibétain.

Quelques renseignements d'abord sur le Madhyamakāvatāra. Tāranātha en parle deux fois et constate qu'il a été commenté par Candrakīrti (pp. 148 et 322) et par Ratnakīrti (p. 174). Wassilieff n'a pas trouvé le bhāṣya de ce dernier docteur dans le Tandjour (p. 323) ; mais, par contre, M. F. W. Thomas me signale l'important commentaire qui remplit à lui seul le volume XXV du Mdo (1). Celui de Candrakīrti occupe 147 feuilles du volume XXIII (foll. 264-411) précédé de deux traductions du texte (225-245, 245-264) (2).

La première traduction a pour titre : madhyamāvatārakārikā ; la seconde : madhyamakāvatāra.

Le colophon (fol. 264) est le suivant : dbu-ma-la hjug-

(1) Titre sanscrit : mādhyamikā avatārasya ṭīkā nāma (??). Colophon : dbu-ma hjug-pa hgrel-bçad don-gsal-bar-byed-pa žes-bya-ba | kha-chei paṇḍita Jaya-ananda mdzad-po || paṇḍita de-nyid daṅ lo-tsā-ba ....

(2) S. Petersbourg — Foll. 1-225 : Mūlamādhyamikavṛtti ; foll. 411-412 : Madhyamakāvatāra prajñā nāma ; auteur : Candrakīrti.

pa zab-pa dan rgya-che-bai thsul bsal-bar byed-pa / slob-dpon zla-ba-grags-pa theg-pa-mchog-la thugs gżol-ba /mi-hphrogs-pai mkhyen-rab dan thugs-rje mna-ba / ri-mor bris-pai ba drus-las o-ma bżos-pas bden-par żen-pa bzlog-par mdzad-pas sbyar-ba rdzogs-so//

et correspond exactement au colophon du bhāṣya (fol. $411^{a}4$) : dbu-ma-la hjug-pai bçad-pa (bhāṣya) zab-pa-dan......

Le colophon fol. 245 diverge : dbu-ma-la hjug-pa żes-bya-bai thsig-leur byas-pa / slob-dpon zla-ba-grags-pa / zab-pa dan...... byed pa / theg-pa...... (1)

Soit : madhyamakāvatāraḥ mahāgambhīranītiprakāçakaḥ (°kena) ācāryacandrakīrtinā varayānanimnacittena apratihataprajñākaruṇena citralekhadhenustanāt (2) kṣīraṁ dugdhvā satyābhiniveçaniṣedhakena saṁracitam.

Une des stances finales contient le nom de l'auteur :

lugs hdi dge-slon *zla-grags-kyis*
dbu-mai bstan-bcos-las btus-nas
lun ji-bżin dan man-nag ni
ji-lta-ba bżin brjod-pa yin (244^{b} 1)

« Le bhikṣu Candrakīrti a exposé cette méthode (lugs = nīti, nyāya, mata, dharma), en concentrant le Madhyamakaçāstra, conformément à l'Écriture (āgama) et aux instructions (upadeça) ».

Les titres des chapitres ne sont donnés d'une manière complète que dans la première traduction :

(226^{b} 8, 246^{a} 4) dbu-ma-la hjug-pa-las [rab-tu-dga-ba żes-

(1) et fournit les lectures :.... mkhyen rabs dan.... et :.... drus-ma-las.

(2) Conj. de M. F. W. Thomas. — ri-mor byed-pa = arc., citrīkar. (cf. *Mhv.* I, 444) ; bris-pa = likhita, pustaka ; drus-(ma) = millet = aṇu, priyangu ; mais d'après Desgodins (hdru) drus = foramen.

bya-ba byañ-chub-sems-dpai] sems-bskyed-pa dañ-po o (1)
(227^{b} 1, 246^{b} 5) dbu-ma-la hjug-pa-las [dri-ma-med-pa żes-bya-ba....] sems-bskyed-pa gnyis-pa o
(228^{a} 5, 247^{a} 1) dbu-ma-la hjug-pa-las [od-byed-pa....]...
(228^{a} 7, 247^{a} 3) dbu-ma-la .... [od-hphro-ba......]....
(228^{a} 8, 247^{a} 5) dbu-ma-la ... [sbyañ-dka-ba ....]...
(240^{b} 2, 260^{a} 5) dbu-ma-la ... [mṅon-du gyur-pa..]...
(240^{b} 3, 260^{a} 6) dbu-ma-la... [riñ-du soñ-ba...]....
(240^{b} 7, 260^{b} 2) dbu-ma-la.... [mi-gyo-ba...]...
(240^{b} 8, 260^{b} 3) dbu-ma-la... [legs-pai blo-gros....]....
(241^{a} 3, 260^{b} 5) dbu-ma-la hjug-pa-las [chos-kyi sprin żes-bya-ba byañ-chub-sems-dpai] sems-bskyed-pa bcu-pao.

Les dernières feuilles (241^{a}3-245^{a}2) contiennent notamment des spéculations sur les relations des diverses bhūmis.

Toutes les strophes que nous avons identifiées appartiennent au chapitre VI.

VI, 4 (2) pṛthagjanatve 'pi niçamya çūnyatāṁ
pramodam antar labhate muhur muhuḥ

(1) = « Madhyamakāvatāre pramudito nāma bodhisattvasya cittotpādaḥ prathamaḥ », « vimalo.. », « prabhākārī.... » (cf. *Dharmasaṁgraha*, LXIV, liste des 10 Bhūmis). Les expressions « sbyañ-dka-ba » (5) et « legs-pai blo-gros » (sādhu-matiḥ ; — cf. *Lañkāv.* 16, 2.) (9) sont à signaler.

Je crois que cette classification des « cittotpādas » (cf. As. Res. XX, 567) est nouvelle ; [cf. Senart, *Mhv.* I, 110, 4 ; *Çikṣās.* 9, 4 ; *Maitreyavimokṣa* ad *Bodhicaryāv.* I, 11.]

(2) Mdo, XXIII, fol. 247^{b}, 7

so-so-skye-boi dus-na añ ston-pa-nyid thos-nas
nañ-du rab-tu-dga-ba yañ-dañ yañ-du hbyuñ |
rab-tu-dga-ba-las byuñ mchi-mas mig brlan-żiñ
lus-kyi ba spu ldan-bar hgyur-ba gañ yin-pa. ||

228^{b} 3 ..... | dga-ba-las byuñ mchi-mas mig gañ żiñ |

prasādajāç*rāvinayā*talocanas
tanūruhotphullatanuçca jāyate ||

5 (1) yat tasya saṁbodhiyo 'sti bījaṁ
tattvopadeçasya ca bhājanaṁ saḥ |
ākhyeyam asmai paramārthasatyaṁ
tadanvayās tasya guṇā bhavanti ||

6 (2) çīlaṁ samādāya sadaiva vartate
dadāti dānaṁ karuṇāṁ ca sevate |
titikṣate tatkuçalaṁ ca bodhaye
praṇāmayaty eva jagadvimuktaye ||

Subhāsitasaṁgraha fol. 14, 4.

8 . . . .
tasmād dhi tasya bhavane na guṇo 'sti kaç cit
jātasya janma punar eva ca naiva yuktam // (3)

Madh. vṛtti, ad I, 1, 4, foll. 4a *in fine et* 23a *medio.*

Au troisième pāda le tibétain lit pramoda°, ce qui est aussi vraisemblable que prasāda° ; la fin de ce pāda est obscur : brlan-pa = ārdra, abhiṣyandita, klinna, unna ; gaṅ = pūrṇa, pūta. Faut-il lire : açrv-āvila-yātalocanaḥ

(1) de-la rdzogs-pai saṅs-rgyas-blo-yi sa-bon yod
de-nyid nye-bar-bstan-pai snod ni de yin te |
de-la dam-pai don-gyi bden-pa bstan-par-bya
de-la de-yi rjes-su hgro-ba-i yon-tan hbyuṅ ||

Variante : rdzogs-pai-byaṅ-chub (saṁ-bodhi)

(2) rtag-tu thsul-khrims yad-dag-blaṅs-nas gnas-par-hgyur
sbyin-pa gtoṅ-bar hgyur žin snyiṅ-rje bsten-par byed |
bzod-pa sgom-byed de-yi dge-ba byaṅ-chub-tu
hgro-ba dgrol-bar-bya-phyir yoṅs-su-bsṅo-byed ciṅ ||

praṇāmayati = pari° ; sgom-byed = yati

(3) Les deux premiers pādas :
de-nyid de-las hbyuṅ min gžan-dag-las lta ga-la žig |
gnyi-ga-las kyaṅ ma yin rgyu-med-par ga-la yod |
= tasmāt tad eva na bhavet parataḥ kva nāma
nāpi dvayād bhavati tat kim ahetukaṁ syāt |

Conj. de M. Bendall. — Cf. *M. vṛtti*, I, 1 ; *Bodh. ṭ.* IX, 242, 4, 347, 3, 368, 3.

12 (1) loko 'pi caikyam anayor iti nābhyupaiti
naṣṭe 'pi paçyati yataḥ phalam eṣa hetau /
tasmān na tattvata idam na tu lokataç ca
yuktaṁ svato bhavati bhāva iti prakalpyam //
Su. Saṁ. fol. 18, 6.

14 (2) anyat pratītya yadi ṅāma paro' bhaviṣyaj
jāyeta tarhi bahulaḥ çikhino 'ndhakāraḥ /
sarvasya janma ca bhavet khalu sarvataç ca
tulyaṁ paratvam akhile [']janake 'pi yasmāt //
ibid., et *Madh. vṛtti*, ad I, 1 9b in fine.

15 çakyaṁ prakartum iti kāryam ato niruktam
çaktaṁ yad asya janane sa paro 'pi hetuḥ /
janmaikasaṁtatigatāj janakāc ca yasmāt
çālyaṅkurasya na tathā [jananaṁ yavādeḥ //

16 . . . .
. . . .
. . . .
. . . .] paratvāt // (3)

(1) Tib. fol. 248a 8, 229a 2 — anayoḥ = bījāṅkurayoḥ.

(2) La traduction tib. de la Madh. vṛtti reproduit la version 248b 2, qui diffère par le mètre de la version 229a 5.

(3) Le Ms., me dit M. Bendall, porte « a queer mark above the line » qui semble indiquer une omission après le mot : tathā. — Le tib. rend la chose certaine :

(fol. 248b 4)

15c : rgyud gcig gtogs-pa skyed-par byed-las skye-ba de-yi-phyir (a) |
sa-lui myu-gu nas-la-sogs-las de-lta min že-na (b) ||

(a) [= .... tasmāt (b) [= na tathā kodravāder (= yavāder) iti cet

16. ji-ltar nas daṅ ge-sar daṅ ni keṅ-çu-ka-la-sogs
sa-lui myu-gui skyed-par byed-par hdod mi nus-ldan min |
rgyud gcig khoṅs-su-gtogs min hdra-ba ma yin-nyid de-bžin
sa-lui sa-bon yaṅ ni de-yi min te gžan-nyid-phyir ||

Variantes [fol. 229a, 6] :

16b nub-pa (?) med daṅ rgyud gcig min daṅ hdra-ba min pa dag |
sa-lui myu-gu skyed-byed min-par hdod-pas de-bžin-du
sa-lui sa-bon nyid kyaṅ de-bžin-nyid de gžan-nyid-phyir || .

= yathā kodravakesarakiṁçukādi, asamartham asaṁtatyekagatam asamānaṁ, çālyaṅkurasya janakam neṣṭam ; tathā çālibījam api na tasya janakaṁ paratvāt.

17 astyaṅkuraç ca na hi bījasamānakālo
bījaṁ kutaḥ paratayāstu vinā paratvam /
janmāṅkurasya na hi sidhyati tena bījāt
saṁtyajyatām parata udbhavatīti pakṣaḥ //

Su. Saṁ., ibid.

19 (1) . . . .
. . . .
. . . .
kartrā vinā janir iyaṁ na ca yuktarūpā //

Madh. vṛtti ad I, 4.

23 samyaṅmṛṣādarçanalabdhabhāvaṁ
rūpadvayaṁ bibhrati sarvabhāvāḥ /
samyagdṛçāṁ yo viṣayaḥ sa tattvaṁ
mṛsādṛçāṁ saṁvṛtisatyam uktam //

Bodhic. ṭ. p. 343, 21.

25 vinopaghātena yadindriyāṇāṁ
saṇṇām api grāhyam avaiti lokaḥ /
satyaṁ hi tal lokata eva çeṣaṁ
vikalpitaṁ lokata eva mithyā //

ibid., p. 240, 3.

27 na bādhate jñānam ataimirāṇāṁ
yathopalabdhiḥ timirekṣaṇānām /
tathāmalajñānatiraskṛtānāṁ
(2) dhiyāsti bādhā na dhiyo 'malāyāḥ //

ibid., p. 248, 7.

(1) Tib. 248b 8

gal-te skye-bžin-pa de skye-la phyogs-pa yod min žin
ḥgag-bžin-pa ni yod kyaṅ ḥjig-la phyogs-par ḥdod ḥgyur-pa |
de-thse ḥdi ni ji-lta-bur na sraṅ daṅ mthsuṅs-pa yin
skye-ba ḥdi ni byed-po med-par rigs-pai ṅo-bo aṅ min ||

= yadi na janmābhimukhaṁ taj jāyamānam | vyaye punar iṣṭaṁ nirodhyamānam | tadā iyaṁ janir katham eva tulāsamānā | . . .

(2) Ms. dhiyaḥ sthitā bāladhiyo malāya ; mais tib. : (149a 8, 230a 1)

de-bžin dri-med ye-çes spaṅs-pai blos
dri-med blo-la gnod-pa yod ma yin ||

29 vikalpitaṁ yat timiraprabhāvāt (1)
keçādirūpaṁ vitathaṁ tad eva /
yenātmanā paçyati çuddhadṛṣṭis
tat tattvam ity evam ihāpy avaihi // (2)

ibid., p. 245, 17.

57 (3) . . . .
. . . .
viçeṣaṇaṁ nāsti vinā viçesyam (?)
. . . .

Madh. vṛtti, 23a *fine*, p. 21, 20.

79 (4) ācāryanāgārjunapādamārgād
bahirgatānāṁ na çivābhyupāyaḥ /
bhraṣṭā hi te saṁvṛtisatyamārgāt
tadbhraṁçataç cāsti na mokṣasiddhiḥ //

Su. Saṁ 28, 4.

80 upāyabhūtaṁ vyavahārasatyam
upeyabhūtaṁ paramārthasatyam / (5)

Bodhic. ṭ. 249, *fine*.

(1) Ms. : °svabhāvāt ; tib. : mthu-yis

(2) Tib. 249b 2, 230a 3.

de-nyid bdag-nyid gaṅ-du mig-dag-pas
mthoṅ de de-nyid de-bžin hdir çes-gyis

= yenātmanā tattvam paçyati.......

(3) Ms. : viçeṣaṇaṁ nāstīti vinā viceṣaṇam ...... na hi bandhyāputro gomān.

Tib. 251a 2, 231b 2.

skyes-la nus-pa srid-pa yod ma yin
ma-skyes ṅo-bo-la yaṅ nus yod min |
khyad-par med-par khyad-pa(r)-can yod min
mo gçam bu-la aṅ de-ni yod-par thal ||

= jāte 'pi çakter na hi saṁbhavo 'sti
ajātarūpe 'pi na çaktir asti |
. . . .
bandhyāsutāsyāpi hi tatprasaṅgāt ||

(4) fol. 252a 4, 232b 4.

(5) Cf. *Dh. saṁgr.* XCV ; Bodhic. ṭ. IX, 2.

tayor vibhāgaṁ na paraiti yo vai
mithyāvikalpaiḥ sa kumārgayātaḥ //
Su. Saṁ., ibid.

120 (1) satkāyadṛṣṭiprabhavān açeṣān
kleçāṁç ca dosāṁç ca dhiyā vipaçyan/
ātmānam asyā viṣayaṁ ca buddhvā (2)
yogī karoty ātmaniṣedham eva//
Madh. Vṛtti, XVIII, *initio*, p. 121, 2.

121 ātmā tīrthyais kalpyate nityarūpo
'kartā 'bhoktā nirguṇo niṣkriyaç ca/
kaṁ cit kaṁ cid bhedam āçritya tasya
bhedaṁ yātā prakriyā tīrthikānām // (3)
ibid., *ad* XVIII, 1, 102a *fine*, p. 122, 26.

142 skandheṣv ātmā vidyate naiva cāmī
santi skandhā ātmanītīha yasmāt (4) /
saty anyatve syād iyaṁ kalpanā vai
tac cānyatvaṁ nāsty ataḥ kalpanaiṣā // (5)

143 iṣṭo nātmā rūpavān [n]āsti yasmāt
ātmā vattvārthopayogo hi nātaḥ (6)

(1) fol. 254b 3, 235a 1 — satkāyadṛṣṭi = hjig-thsogs-la lta
(2) bdag ni hdi-yi yul-du rtog-byas-nas.
(3) za-bo rtag-dṅos byed-po min-pai bdag
yon-tan bya med mu-stegs-rnams-kyis brtags |
de(i)-dbye cuṅ-zad cuṅ-zad-la brten-nas
mu-stegs-can-rnams lugs-ni tha-dad hgyur

Ms : bhedaṁ jātāḥ prao.
(4) Ms. : nānātmanīti hi.
(5) fol. 255b 6, 236a 4. — Les trois versions tib. présentent de nombreuses variantes.
(6) Ms. : ātmā matvarthā(ī)yayogo...

Tib. : bdag ni gzugs-ldan mi hdod gaṅ-phyir bdag
yod min de-phyir ldan-don sbyor-ba med | (255b 7)
bdag ni gzugs-daṅ-ldan min med-pai phyir
de-phyir ldan-don sbyor-ba med-pa-can | (236a 5)

bhede gomān rūpavān apy abhede
tattvānyatve rūpato nātmanaḥ staḥ //

ibid., *ad* XXII, 4, p. 157, 9.

Candrakīrti renvoie souvent le lecteur de la Madhyamakavṛtti aux explications qu'il a données dans le Madhyamakāvatāra. Faute de citations textuelles il est difficile de déterminer exactement le passage visé. Voici les références à la Vṛtti.

Edit. p. 1, 10 : madhyamakāvatāravihitavidhinā... prathamaṁ bodhicittotpādam..., vise le chap. Ier, notamment st. 1 et 2.

p. 14, 17, tib. fol. 20a *in fine*. Comment les êtres, bien que n'existant pas réellement, sont cause de « saṁkleça » et de « vyavadāna ».

p. 16, 25, fol. 18b *in fine*. Réfutation de la « svasaṁvitti».

p. 17, 23 ; tib. fol. 17a *init*. Sur les rapports de l'agent et de l'action, et la doctrine de la çūnyatā.

p. 62, 19, fol. 56a *in fine*. Rapports de l'upādātṛ avec l'upādāna, du kartṛ avec le karman, etc.

p. 119, 23, fol. 99a. Examen de la relation entre l'acte et le fruit.

p. 127, 19, fol. 106a. Karmakārakaparīkṣā ; que les êtres ne naissent pas sans cause.

p. 180, 22, fol. 154b *in fine*. Loka et alokasaṁvṛti (taimirikajñāna). Cf. VI, 25, etc.

p. 181, 4, fol. 155a (*ad* XXIV, 8). Distinction des deux vérités. Cf. VI, 23, 79.

p. 216, 11, *ad* XXVII, 8. Sur l'ātman : les mādhyamikas rejettent l'existence et la non-existence.

---

bdag hdi gzugs-ldan ma yin gaṅ-gi-phyir
bdag med de-phyir ldan don daṅ hbrel min |

(*Madh. vṛtti*, fol. 161b 1).

Enfin le pāda cité p. 126, 11 (fol. 105[a]) : dūraṁgamāyāṁ tu dhiyāyika iti... (??) [= riṅ-du soṅ-bar de blo aṅ lhag-par hgyur, fol. 131[a] 6] [*ex conj.* : ... dhiyādhikaḥ saḥ] a jusqu'ici échappé à mes recherches.

3. *Les quatre viparyāsas.*

Le Lalitavistara (p. 481, 14) mentionne les « quatre viparyāsas » sans en donner l'énumération (cf. Mahāvastu, III, 510 *ad* 344, 11). Nous trouvons dans la Madhyamakavṛtti (*ad* XXIII, 13 = 167, 1-12) toutes les explications souhaitables :

anitye pratikṣaṇavināçini skandhapañcake yo nityam iti grāhaḥ sa viparyāsaḥ.

duḥkhātmake skandhapañcake yaḥ sukham iti viparīto grāhaḥ so 'paro viparyāsaḥ.

evam idaṁ çarīraṁ sarvātmanā satatam açucisvabhāvaṁ/ tatra yo mohāc chucitvena grāho 'bhiniveçaḥ sa viparyāsaḥ.

tathā pañcaskandhakam ..... ātmasvabhāvaçūnyam / tasmin ya ātmagrāho 'bhiniveçaḥ anātmany ātmābhiniveçaḥ sa viparyāsaḥ.

ity ete catvāro viparyāsāḥ saṁmohasya hetubhūtāḥ.

Cette classification me parait marquer, au point de vue de la logique, un progrès sensible sur les formules connues : anityato duḥkhataḥ çūnyato 'nātmataç ca (*Dh. s.* XCVII) ; car, quoiqu'on fasse, les deux derniers termes se confondent. — Elle est inséparable de la classification des satipaṭṭhānas : kāya°, vedanā°, citta°, dhammānupassanā (cf. Sp. Hardy, *Man. Buddh.* p. 497, etc.).

Aux quatre viparyāsas correspondent les quatre premiers prakaraṇas de la *Catuḥçatakaçāstrakārikā* (cf. III, 25).

4. *Le* [*Catuḥ*]*çataka d'Āryadeva.*

Candrakīrti cite à diverses reprises dans la Madh. vṛtti le *çataka*, le *çatakaçāstra* d'Āryadeva, l'*āryadevapādīyaçataka* ; plusieurs strophes sont, sans désignation plus précise, extraites des œuvres d'Āryadeva.

Tous ces fragments se retrouvent dans la « Catuḥçatakaçāstrakārikā » (d'après le titre sanscrit), ou « Yogacaryācatuḥçataka »

(d'après le colophon des chapitres), ou « Bodhisattvayogacaryā-çāstracatuḥçatakakārikā » d'après le colophon final, ouvrage attribué à Āryadeva, et dont la traduction couvre les 18 premières feuilles du Tandjour, Mdo XVIII, dans l'édition de Londres (1).

Un commentaire des 400 çlokas d'Āryadeva (bzi-brgya-pai hgrel-pa) par Candrakīrti est mentionné par Tāranātha (p. 83 *fine*). M. F. W. Thomas a eu la bonté de chercher et la chance de trouver la « Bodhisattvayogacaryācatuḥçatakaṭīkā » dans le vol. XXIV, foll. 34-264.

Enfin, M. S. Lévi a bien voulu examiner à ma prière le Nanjio 1189 (= éd. jap. XIX, 2) Koan-pe-liun-penn, ou çataçāstravaipulya; c'est plutôt un « dvi-çataka »; car ce traité se compose de 8 sections de 25 vers qui correspondent exactement aux 8 derniers chapitres de notre Catuḥçataka : « Les vers X, 3, XIII, 1, 2 répondent littéralement au chinois II, 3, V, 1 et 2. Je dis littéralement, donc sans possibilité d'erreur. »

I.

Je procède comme plus haut et donne d'abord les titres des chapitres, ensuite le colophon, enfin le texte des stances identifiées :

1. (fol. 4a 1) rnal-hbyor spyod-pa bži-brgya-las rtag-par hdzin-pa spaṅ-bai (2) thabs (3) bstan-pa-ste rab-tu byed-pa daṅ-poo [*nitya-grāha-virati-upāyanirdeçaḥ prathamaṁ prakaraṇam*]
2. (5a 2) bde-bar hdzin-pa spaṅ-bai thabs bstan-pa-ste [*sukha-grāha-v°*]
3. (6a 1) gtsaṅ-bar hdzin-pa spaṅ-bai thabs bstan-pa-ste [*çuci-grāha-v°*]
4. (6b 7) bdag tu hdzin-pa spaṅ-bai thabs bstan-pa-ste [*ātma-grāha-v°*]
5. (7b 7) byaṅ-chub sems-dpai spyod-pa bstan-pa-ste [*bodhisattva-caryā-nirdeça*]
6. (8b 7) nyon-moṅs spaṅ-bai thabs bstan-pa-ste [*kleça-virati-upāya-n°*]
7. (9b 6) mi-nyid-kyis hdod-pa loṅs-spyod-la žen-pa spaṅ-bai thabs bstan-pa-ste [*mānuṣya* (4)-*iṣṭa-paribhoga-tṛṣṇā-v°*]

(1) Je dois des lakhs et des kotis d'actions de grâce à MM. Tawney et Thomas qui non seulement m'ont confié leur précieux xylographes, mais encore ont dirigé mes recherches et les ont fait aboutir.

(2) = virati, parihāra, varjana, vāraṇa (cf. *infra*, III, 8).

(3) = upāya, yoga, kriyā; ce dernier peut-être préférable.

(4) mi-nyid = mānuṣya; mais la traduction proposée m'inspire peu de confiance.

8. (10b 5) slob-ma spyod-pa ste (*sic*) [*çiṣya-caryā* (*-nirdeça*)]
9. (11b 3) dṅos-po rtag-pa dgag-pa bsgom-pa bstan-pa-ste [*nitya-bhāva-niṣedha-bhāvanā-nirdeça*]
10. (12b 2) bdag dgag-pa bsgom-pa bstan-pa-ste [*ātma-niṣedha-bhāvanā n°*]
11. (13b 1) dus dgag-pa bsgom-pa bstan-pa-ste [*kāla-nisedha-bh°*]
12. (14b 1) lta-ba dgag-pa bsgom-pa bstan-pa-ste [*dṛṣṭi-niṣedha-bh°*]
13. (15b 2) dbaṅ-po daṅ don dgag-pa bsgom-pa bstan-pa-ste [*indriya-artha-niṣedha-bh°*]
14. (16b 1) mthar hdzin-pa dgag-pa bsgom-pa bstan-pa-ste [*anta-grāha-niṣedha-bh°*]
15. (17a 6) hdus-byas don dam-du dgag-pa bsgom-pa bstan-pa-ste (1) [*saṁskṛta-artha-niṣedha-bh°*]
16. (18a 4) slob-dpon daṅ slob-ma rnam-par gtan-la dbab-pa bstan-pa-ste [*ācārya-çiṣya-viniçcaya-nirdeça*]

Chacun de ces chapitres est de 25 çlokas.

II.

Le colophon rappelle, presque dans les mêmes termes que Tāranātha (66, 10) la légende de la naissance d'Āryadeva, et ses relations avec Nāgārjuna : « .... composé par le maître Āryadeva, né miraculeusement du sein d'un lotus dans l'île de Ceylan, et qui devint le fils du noble Nāga (2) — lequel étant parvenu à l'autre bord de l'océan des systèmes (siddhānta) bouddhiques et hérétiques, distinguant la doctrine exacte et inexacte, illumina le chemin moyen ».

byaṅ-chub sems-dpai rnal-hbyor spyod-pa bstan-bcos bẑi-brgya-pai thsig-leur byas-pa ẑes-bya-ba || siṅgalai gliṅ-du padmai sbubs-las brdzugs-te hkhruṅs çiṅ | raṅ raṅ gẑan-gyi grub-pai-mtha rgya-mthsoi pha-rol-tu soṅ-pa yaṅ-dag-pa daṅ | yaṅ-dag-pa ma yin-pai lta-ba rnam-par-hbyed-pas dbu-mai lam rab-tu-gsal-bar mdzad-pa | hphags-pa klui ẑabs-kyi sras-su (2) gyur-pai slob-dpon hphags-pa-lhai ẑal-sṅa-nas-kyis mdzad-pa rdzogs-so.

(1) Chinois : saṁskṛtalakṣaṇa. — dam-du = ni- (Foucaux, *Gr. tib.* p. 176).

(2) Tār. : mthar slob-dpon klu-sgrub-gyi slob-mar gyur-nas....

III.

II 25 anityasya dhruvā pīḍā pīḍā yasya na tat sukham |
tasmād anityaṁ yat sarvaṁ duḥkhaṁ tad iti jāyate || (1)
VIII 15 vāraṇaṁ prāg apuṇyasya madhye vāraṇam ātmanaḥ
sarvasya vāraṇaṁ paçcād yo jānīte sa buddhimān || (2)
20 sad asad sad asac ceti nobhayaṁ ceti kathyate |
nanu vyādhivaçāt sarvam auṣadham api jāyate || (3)
22 iha yady api tattvajño nirvāṇaṁ nādhigacchati |
prāpnoty ayatnato 'vaçyaṁ punarjanmani karmavat || (4)
25 yathā bījasya dṛṣṭo 'nto na cādis tasya vidyate |
tathā kāraṇavaikalyāj janmano 'pi na saṁbhavaḥ || (5)
IX 2 apratītyāstitā nāsti kadā cit kasya cit kva cit
na kadā cit kva cit kaç cid vidyate tena çāçvataḥ ||
5 ākāçādīni kalpyante nityānīti pṛthagjanaiḥ |
laukikenāpi teṣv arthān na paçyanti vicakṣaṇāḥ || (6)
X 3 yas tavātmā mamānātmā tenātmāniyamān na saḥ |
na hy anityeṣu bhāveṣu kalpanā nāma jāyate || (7)
17 kriyāvān çāçvato nāsti nāsti sarvagate kriyā |
niḥkriyo nāstitātulyo nairātmyaṁ kiṁ na te priyam || (8)
25 yasmāt pravartate bhāvas tenocchedo na jāyate |
yasmān nivartate bhāvas tena nityo na jāyate || (9)
XI 15 stambhādīnām alaṁkāro gṛhasyārthe nirarthakaḥ |
satkāryam eva yasyeṣṭaṁ yasyāsatkāryam eva ca || (10)
XII 23 dharmaṁ samāsato 'hiṁsāṁ varṇayanti tathāgatāḥ |
çūnyatām eva nirvāṇaṁ kevalaṁ tad ihobhayam || (11)

(1) cité Mādh vṛtti, *ad* XXIII, 13 et XXIV, 21.
(2) *ad* XVIII, 6 (fol. 106[b]).
(3) *ad* XVIII, *in fine*. Mss. : nanu vyādhivaçāt pathyam... ; mais Tib. : ... thams-cad ni sman žes....
(4) *ad* XVIII, 11 (fol. 114[a]).
(5) *ad* XI, 1 (fol. 86[b]).
(6) *ad* XXIV, 19 (... de-dag-la / hjig-rten-pas kyaṅ don mi mthoṅ //).
(7) *ad* IX, 11 *in fine*. Mss. : na svanityeṣu.
(8) *ad* III, 5[a] Mss. : niḥkriyo nāsti nātulyo.. Tib. : .... kun-tu hgro-la (soṅ-la) bya-ba med / byalba med-pa med daṅ mthsuṅs / . . . .
(9) *ad* XVIII, 10.
(10) *ad* XX, 3, *in fine*.
(11) *ad* XVIII, 5 (fol. 104[a] *medio*). Tib. : ... | hdir ni de-gnyis hba-žig-go ||

XIII 1 sarva eva ghaṭo 'dṛṣṭo rūpe dṛṣṭe hi jāyate |
brūyāt kas tattvavin nāma ghaṭaḥ pratyakṣa ity api || (1)
2 etenaiva vicāreṇa sugandhi madhuraṁ madhu |
pratiṣedhayitavyāni sarvāṇy uttamabuddhinā || (2)
XIII 25 alātacakranirmāṇasvapnamāyāmbucandrakaiḥ |
dhūmikāntaḥpratiçrutkāmarīcyabhraiḥ samo bhavaḥ || (3)
XIV 14 rūpādivyatirekeṇa yathā kumbho na vidyate |
vāyvādivyatirekeṇa tathā rūpaṁ na vidyate || (4)
XVI 25 sad asat sad asac ceti yasya pakṣo na vidyate |
upālambhaç cireṇāpi tasya vaktuṁ na çakyate || (5)

5. *Le Cittaviçuddhiprakaraṇa d'Āryadeva.*

Le Prof. *Haraprasād Shāstrī* a publié dans le Journal de la Société Asiatique du Bengal (LXVII, 1, pp. 175-184) un traité attribué par le colophon à Āryadeva, le grand docteur bouddhique. La première feuille du Ms. est détruite, et les six premières strophes nous manquent : il y en avait en tout 131. M. Bendall a été assez heureux pour trouver dans le précieux *Subhāṣitasaṁgraha* qu'il a découvert au Népal, un assez grand nombre de vers empruntés à cet ouvrage dont il a pu fixer le nom : Cittaviçuddhiprakaraṇa (6).

Il faut signaler le passage qu'a mis en vedette l'éditeur (7), et dans lequel Āryadeva polémise avec vigueur et esprit contre

(1) Ms. : ghaṭo dṛṣṭo ; Tib. : mthoṅ mi hgyur. — Ms. : brūyāt ka tasya cin... Tib. : de-nyid rig-pa.

(2) *ad* I, 1 (fol. 20ᵇ *in fine* = p. 19, 11).

(3) *ad* VII, 32 (fol. 51ᵃ *medio* = 55, 24) et XXVI, 3 (fol. 174ᵃ *fine*). dhūmikā = *Nebel = khug-sna, khug-rna = *mahikā (Foucaux)

(4) *ad* I, 1 (fol. 20ᵇ *medio* = 19, 6), sans indication de source. — Ce qui nous laisse l'espoir d'enrichir quelque jour la présente collection.

(5) *ad* I, 1 (fol. 4ᵇ *in fine* = 4, 30). Cité dans *Subhāṣitasaṁgraha* (38, 4) et attribué à Nāgārjuna.

(6) Voyez J. R. A. S. 1900, Jan. p. 41. — Dans son beau livre sur la *Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie* (1900), M. Grünwedel groupe tous les renseignements que nous possédons sur « Devabodhisattva » (p. 34 et n. 32).

(7) Réimprimé par Satiç Candra Vidyābhūsaṇ dans J. R. A. S., ibid. p. 30.

la doctrine de la purification par le bain dans les eaux sacrées du Gange ou dans les Tīrthas en général : je crois bien que le bouddhisme avait dès cette époque accepté les traditions indiennes ; car Āryadeva me semble avoir moins en vue les hindous que ses coréligionnaires. On sait qu'au témoignage des sources tibétaines, les Çrāvakas reprochaient aux partisans du grand Véhicule cette coupable indulgence pour les pratiques populaires (1) (Wassilieff, *Buddh.*, 262, 264). Mais Āryadeva n'est rien moins qu'un hīnayāniste : disciple immédiat de Nāgārjuna, il fut un des docteurs les plus influents de l'école mādhyamika ; chose plus curieuse, comme M. Bendall me le faisait remarquer, il expose avec une sérénité absolue la doctrine mystique : « De même qu'on guérit les humeurs d'oreille au moyen de l'eau (?), de même qu'on extrait une épine au moyen d'une épine, de même les sages suppriment le désir (rāga) par le désir ; de même que le blanchisseur blanchit un vêtement au moyen de substances sales (malena .... nirmalam) de même celui qui sait, se purifie par l'impureté » (stances 37, 38) : Voilà pour la doctrine philosophique. Quant aux spéculations tantriques elles sont aussi nettement affirmées dans notre texte que dans *le tantra le plus abject* (stance 102 : pañcabuddhātmakaṁ çukraṁ çonitaṁ cāpi tādṛçam) ; l'emploi technique des termes prajñā et upāya ne permet aucune hésitation (93, 94) ; aucun des « makāras » n'est oublié ! (100) et cette recommandation : « strīratnaṁ na parityājyam » (121) n'est certainement pas adressée à des moines de stricte observance. — Nous aurons à revenir sur cette question si intéressante de la date des Tantras : De la solution que recevra le problème dépend dans une large mesure la conception qu'il faut se faire du grand Vehicule et de la communauté bouddhique.

Je note que le çloka 83 est reproduit presque textuellement par Çāntideva (Bodhicaryāvatāra, IX, 3[b] et 4[a]).

Le texte n'est pas d'une absolue sécurité ; je note en passant deux corrections (beaucoup d'autres sont nécessaires) : 80 svapaṁs tathā *au lieu de* svayan tathā (cf. *Pañcakrama*, V, 29) ; 109 : sarvakāmopabhogais tu *au lieu de* °bhogo 'stu.

(1) L'expression « grāmadharmas » (v. 58), « pagan observances » est bien connue.

6. *The* Dhammapada .... *edited a second time with a literal latin translation and notes for the use of Pāli students* by V. Fausböll. Londres 1900, Luzac 11/6 sh.

Cette nouvelle édition et la traduction qui l'accompagne sont dignes de l'illustre savant, un des plus remarquables et des plus sympathiques aussi parmi les interprètes du canon pali. Le Dh. est le plus généralement connu de tous les livres boudhiques, et à juste titre ; il n'est pas un indianiste qui ne l'ait lu dès la première heure, et ne l'ait étudié dans le célèbre livre de Fausböll (1855) dont le nom se trouve ainsi lié à nos plus anciens souvenirs du sanscrit, du pali et du bouddhisme. Non seulement l'édition était, pour l'époque, une œuvre presque parfaite, mais la traduction latine, exacte et savoureuse, est demeurée malgré les recherches de Weber, de Childers et de tant d'autres, un instrument de travail indispensable. Et puis elle nous rappelle la fraiche impression que nous fit cette sagesse pieuse, cette poésie calmante et rare : ... « l'éléphant se souvient de la forêt des éléphants .... comme un roi abandonne son royaume envahi .... les méchants sont comme des flêches lancées dans la nuit, les bons brillent comme les neigeuses montagnes .... ce n'est pas par l'inimitié que s'apaise l'inimitié .... »

La nouvelle édition est celle qu'un travailleur comme M. Fausböll nous devait donner (1) : elle diffère de la première en ceci surtout que l'auteur s'est préoccupé de la métrique et met avec raison au dessus de l'autorité de la tradition celle de l'analogie et de son jugement personnel. L'annotation, très sobre, presque lapidaire, vise ce qui est devenu caduc dans l'annotation ancienne ; elle fournit toutes les variantes ; elle donne du comm. l'indispensable et groupe toutes les informations nouvelles, l'afflux énorme des identifications, des remarques grammaticales et lexicographiques, (— rien de ce que fournit le Ms. Kharoṣṭhi publié par M. Senart n'a été omis ; le Mahāvastu comme le Jātaka ont été dépouillés), — et tout qui doit, le cas échéant, défendre la traduction contre les hypothèses divergentes. L'annotation, en un mot, est magistrale.

De la traduction que dire, sinon qu'elle est admirable : elle reste, dans la pensée de l'auteur, aussi modeste qu'il est savant, un instrument de travail, — « surtout pour les débutants » — ; moins une traduction qu'une photographie, une transposition du texte en latin ; mais elle présente cet autre avantage de nous donner sur tous les passages difficiles l'opinion mûrie de l'homme qui connait le mieux le Dhammapada (2).

(1) Une omission dans la bibliogr. des éditions du Dhammapada ! Je dois à mes amis de la *Buddhist Text Society of India* de la constater. Ils ont publié en caractères devanāgaris le Dhp. avec la partie explicative du Commentaire (sans doute d'après l'édition siamoise). *Journal*, 1894, I, et la suite en fascicules séparés ; le dernier paru en 1897.

(2) Dans le chap. XXV, choisi au hasard, outre les améliorations qui

7. *Notes sur le Dhammapada.*

Dhammapada 7, 8 ; 349, 350.

L'expression subhānupassī (= çubhānupaçyin), a été traduite par M. Max Müller (1870-1898) : « looking for pleasures only ». « yearning only for what is delightful » ; Fausböll (1855) dit, moins inexactement : « jucunda spectantem .... » et Childers (1875) plus près de la vraie solution : « contemplating what is pleasant, or objects of desire, opposed to the asubhabhāvanā ».

Mais, *ad* 350 (açubhaṁ bhāvayati) la traduction de M. Müller « dwells on what is not delightful (the impurity of the body, etc.) » est en somme satisfaisante.

Le commentaire ne laisse aucun doute sur le sens technique — (j'ignore s'il convient de l'accepter dans l'hypothèse où l'on met les stances du Dh. dans la bouche de Çākyamuni !) — que l'école attribue aux mots çubha et anupaçyanā (anupassanā) : (7) « celui qui tient (gaṅhati) pour pur ce qui est impur (les dents, les yeux, la bouche, les cheveux, etc.) » — (cf. Dh. 11 et 12).

La traduction tibétaine (Udānavarga, XXIX, 15 et 16) confirme cette interprétation : gtsaṅ-ma est précisément le terme que nous avons rencontré plus haut (p. 237 l. 14), et qui correspond au 3ème viparyāsa.

On lit *Mahāvastu* III, 266, 1 : « ... duḥkhānupaçyinā viharitavyam anityānupaçyinā viharitavyam » : « Quand s'approcheront de toi

ont pu être suggérées par les travaux antérieurs (337, 339, 344, 353), je note :

335) taṅhā visattikā, = libido extensa ; — au lieu libido venenosa (viṣa-ātmikā ?) = poisonous thirst

338) .. « radice salva (et) firma » . ., au lieu de « ... radice salva, firma arbor ».

— ad 116, dandha ou dhandha est, je crois, d'assez bon sanscrit — au moins bouddhique. — Cf. M. Vyut. § 58 (dhandha, °nva). Div. Av. 488,27 (dhanva), Pañcakrama III, 25 (dadhvatā), Çikṣās. 7, 11 (dhanvīkriyate).

— ad 19, 20 Cf. Mhv I, 490.

A propos des diverses recensions du Dh., voyez Barth (*Bulletin* 1900, III, p. 9) une très ingénieuse explication des renseignements, jusqu'ici mystérieux, que Csoma nous a fourni le premier sur la langue des quatre écoles.

des jeunes femmes charmantes, belles, parées, il ne faut pas les désirer, mais, en ce moment, méditer sur la douleur et la fragilité » (1er et 2e viparyāsa).

Le passage suivant de la *Madh. vṛtti* (16a in fine = 15,14) établit presque l'équivalence, çuci = çubha : .... vidyamānām api çarīrāçucitāṁ viparyāsānugatā rāgiṇo nopalabhante çubhākāraṁ cābhūtam adhyāropya parikliçyante | teṣām .... devo vā çubhasaṁjñayā prāk pracchāditān kāyadoṣān upavarṇayet | santy asmin kāye keçā ityādinā (Voyez *Bodhic*. ṭ. IX, p. 295 3, et Çikṣās. 209 n. 1.)

Dhammapada, 72.

yāvad eva anatthāya ñattaṁ bālassa jāyati |
hanti bālassa sukkaṁsaṁ muddham assa vipātayaṁ ||

M. Max Müller rattache cette strophe à la précédente et traduit (Buddhaghoṣa's parables, LXXVII = trad. 1898) : « and when the evil deed, after it has become known, brings (turns to) sorrow to the fool, then it destroys his bright lot, nay, it cleaves his head ».

D'après le comm. pāli la stance 72 est indépendante de la 71ème ; comme aussi d'après l'Udānavarga (71 = IX, 16 ; 72-75 = XIII 2-5), dont le commentaire, résumé par M. Rockhill, doit être d'abord remarqué : « Devadatta et ces 500 adhérents recevaient du roi de Māgadha des présents nombreux et des marques d'honneur. Bhagavat prononça les vers 1 et 2 (du chap. XIII) pour montrer combien ces richesses, etc., sont pernicieuses ».

Il existe au moins deux traductions tib. de notre stance ; voici celle qui figure dans le Dulva (V, fol. 406b) (1) :

byis-pa ji-tsam grags gyur-pa
don-med-nyid-du hgyur-ba yin |
byis-pai dkar-cha gsod-byed-ciṅ
rtse-mo-las kyaṅ ldaṅ-bar (2) hgyur ||

et qui confirme pour l'essentiel le Comm. : ñattam = jānanabhavo = cognitio stulti (Fausböll (3) soit les connaissances du fou, soit

(1) D'après une note ms. de M. Rockhill annexée à l'exemplaire de M. Foucaux.

(2) = wegschaffen, loswerden. — Peut-être ltuṅ-ba.

(3) Nouvelle éd. p. 17, invoque le Comm. et *Jât*. I, p. 445, v. 118.

plutôt sa réputation (grags...) ; sippaṁ vā hi issariyādibhāvo [vā] bālassa anatthāy'eva jāyati ; muddham = paññā ; rtse-mo = çikhara, agra ; mūrdhan. Nous avons :

« Les connaissances (ou la réputation) du fou ne lui sont que pernicieuses : elles détruisent sa bonne destinée et lui font perdre la tête (?) ».

Il faut noter que le « assa » du quatrième pāda n'est pas traduit dans la version de l'Udānavarga : nous lisons kyaṅ = api et rtse-mo-las, ablatif (muddhanā pi... ?) ; ajoutons que la glose « muddhan ti paññāy'etan nāmaṁ » ; parait isolée.

Dhammapada, 166 et 224

attadatthaṁ paratthena bahunāpi na hāpayet |
attadattham abhiññāya sadatthapasuto siyā || 166.

La discussion porte sur le sens du mot *attha*. Fausböll traduit : « commodum » ; Childers : « spiritual good » ; M. Max Müller : « Attha, lit. « object », must here be taken in a moral sense, as « duty » rather than as « advantage ».

Cette stance établit un point de doctrine important ; elle est visiblement de tendance hīnayāniste. Le Çikṣāsamuccaya et le Bodhicaryāvatāra sont moins absolus : dans certains cas, il faut sacrifier son avantage personnel, son mérite spirituel, à l'avantage d'autrui ; mais l'*atityāga* reste défendu ; car le principe de l'ātmabhāvarakṣā (cf. Dh. 157 et Çikṣās. Chap. VI) et celui de l'intérêt bien entendu des créatures elles-mêmes, dominent tout ce chapitre de la théologie. (*Bodhic.* ṭ. ad V, 42, 84-87 (1) ; *Çikṣās.*, 51, 11 ; 143, 19 ; 144, 6-17) (2).

Je conserve des doutes sur la vraie portée du vers Dh. 224 : « saccam bhaṇe na kujjheyya dajjā appasmin yācito » M. Müller traduit : « .... give, if thou art asked for little » (3). Le commentaire

(1) Cf. VIII, 105 : Si, par la souffrance d'un seul doit finir la souffrance de plusieurs, cours au-devant d'elle, pitoyable au prochain, pitoyable à toi-même.

(2) La version de M. Rockhill (*Ud. varga* XXIII, 9) est déconcertante. J'ai bien peur qu'elle trahisse l'original tibétain.

(3) Fausböll : det parvulum rogatus.

est formel : « donne, même si tu as peu de chose que tu puisses donner » : « appasmin pi deyyadhamme vijjamāne appamattakam pi » ; — ce qui n'est pas la même chose.

Les trad. tib. ont compris de même, ou à peu près : » give to him who begs, even though it be but a little » (*Ud. Varga*, XX, 15) — et je crois bien que le traducteur anglais est responsable du caractère ultra-hīnayāniste de cette stance.

La doctrine de la charité n'est pas étrangère au Dh. ; nous l'y trouvons exposée vv. 129 et suiv., où les expressions : attānaṁ upamaṁ krtvā .... sukhakāmāni bhūtāni .... ont attiré l'attention de MM. Fausböll et M. Müller qui comparent Mbh. XIII, 5568, Hitopadeça I, 11, 12, Rām. V, 23, 5 — : mais elle reste bien floue et comme incertaine d'elle même. Comparez, le contraste est intéressant, Bodhic. VIII, 90, 113. (parātmasamatā ; ātmabhāvaparityāga, parādāna).

8. *Laṅkāvatāra-sūtra, for the first time edited* ..... Fasc. 1, Jan. 1900, Darjeeling, Government Press — London, Luzac.

La *Buddhist text society of India*, sous la signature de ces collaborateurs habituels *Çarat Candra Dās* et *Satis Candra Vidyābhuṣan*, vient de faire paraître le premier fascicule d'une édition du Laṅkāvatāra, connu jusqu'ici par les seules indications de Hodgson, de Burnouf (*Intr.* pp. 514-519), de Wassilieff, et de Max Müller, écho de ses élèves japonais (*India, what can it teach us*). L'ouvrage est publié sous le patronage du gouvernement du Bengal ; il est dédié, naturellement, à Max Müller : lisez en sanscrit : mokṣamūlara, ce noble fils de la çarmaṇyabhūmi (= Germany) apparu pour le salut des Védisants (vedavid).

Les 72 pages qui constituent ce premier fascicule ne contiennent que la moindre partie de l'ouvrage ; soit le premier parivarta et le second presque en entier. L'édition ne semble pas en progrès marqué sur les précédentes publications de la *B. T. S.* ; mais le texte est expliqué par des résumés soigneusement faits et des notes nombreuses ; la plupart sont utiles (par ex. 18. n. 7) ; quelques unes seulement déconcertantes (22, n. 1).

Je ne suis pas de ceux qui protestent avec passion contre cer-

tains procédés un peu primitifs : les erreurs les plus manifestes du Ms. unique (1) sont conservées dans le texte, mais corrigées dans les notes (2) ; il y a une méchante loi de saṁdhi, celle qui veut l'insertion d'une sifflante entre la nasale et l'explosive, que nos éditeurs paraissent ignorer, d'où les remarques trop malveillantes pour le Ms., p. 17, n. 7, p. 19, n. 9.

Telles quelles, ces éditions de la *B. T. S.* rendront grand service aux collaborateurs de la *Bibliotheca Buddhica* ; et on ne peut demander aux paṇḍits trop pressés la maîtrise de MM. Senart ou Bendall : aussi bien, si le présent travail était irréprochable, que resterait-il à faire à M. Rapson qui s'est engagé à publier le Laṅkā ?

Le Laṅkāvatāra est, comme on sait, un des livres canoniques de l'école Vijñānavādin ; il est cité par Candrakīrti (3) qui est un pur Mādhyamika prāsaṅgika ; et par le fait, comme Wassilieff l'avait affirmé, c'est bien la doctrine mādhyamika qui en constitue la moelle. Exemple (p. 15, 13) :

bhāvānāṁ niḥsvabhāvānāṁ yo 'nutpādaḥ sa saṁbhavaḥ.

(1) Le Ms. de Paris (Dev. 92) ne contient pas la phrase par laquelle commence le Ms. de Calcutta : Oṁ namaḥ çrī ārya-sarvajñāya | samāptā ca *suvikrāntavikramiparipṛcchā* | prajñāpāramitānirdeçaḥ sarvasattvasaṁtoṣaṇād bodhisattvapiṭakāntaḥ | . (Nos éditeurs renvoient à Nanjio 9 ; cf. Wassilief 147, Mdo, ci, 22-113) — et qui, évidemment, introduit la stance « qui n'appartient pas à la rédaction primitive de l'ouvrage » (Burnouf) : nairātmyaṁ yatra dharmāṇām.......

(2) A la première page, l. 11, nous lisons : sarvabuddhapāṇyabhiṣikāmiṣiktaiḥ, et en note : abhiṣeka (meaning *ablution*) « should be the correct reading » ; « should be » me semble modeste comme affirmation ; « ablution » est plutôt inexact, et il faut lire °abhiṣiktaiḥ. — P. 3, l. 10, la forme « deçchi » est expliquée : « diça hi, is the grammatically correct form ; hi is of course an « avyaya » added for the sake of the metre ». Que ce « of course » est imprudent ! En vain (pp. 4, 10 ; 5, 15, etc.) se multiplient les formes analogues : la lumière ne point que p. 16, 2 « bhonti is a gāthā-form of bhavanti », et n'est complète que p, 31, 8 : « vadāhi, gāthā form for classical sanskrit vada ».

P. 43, lisez kṣaṇanirodha, °sthiti (et non lakṣaṇa°) opposé à prabandha°. — La même erreur (lakṣaṇa) Çaṁk. *ad* Brahm. S. I, p. 544, 8.

(3) *Madh. vṛtti*, ad XVI, 2a (= 94, 4) et XXIV, 18. — Sur les vijñānavādins, voyez *ibid.* pp. 98, 25, 160, 24, 194, 15.

« Des êtres — qui n'ont pas de nature propre — la non-production est vraiment la production ». Nāgārjuna aurait-il mieux dit ? et la *Vajracchedikā* n'est-elle pas tout entière dans cette formule ? [Il est d'ailleurs probable que les Sūtras purement philosophiques sont postérieurs aux œuvres délibérément techniques et signées. Le Çālistambasūtra par exemple est, dans certains passages (cf. Bodhic. IX pp. 287, 309 ; Çikṣās. p. 219 ; Madhyamaka-vṛtti p. 209), effrayant de scolastique. Wassilieff, p. 202, ne tient pas pour improbable que le Laṅkāvatara ait été composé par Āryadeva].

La réfutation des deux thèses hérétiques soutenues par des çramaṇas et des brāhmaṇas, le çāçvata, l'uccheda, éternité et destruction, soit suivant l'expression technique « abhūtvā utpatti, bhūtvā vyaya (pp. 46, 15, 47, 17), est celle que développe Candrakīrti : le chemin qu'enseigne le Laṅkāvatāra, c'est la « madhyamā pratipad » (1).

Mais l'opposition s'établit très nette avec la faction rivale (p. 49, 2) « bodhisattvaiḥ .... utpādasthitibhaṅgavikalpaprapañcarahitair bhavitavyaṁ *cittamātrānusāribhiḥ* » (cf. p. 46, 13, etc.). Si l'auteur discute à la manière d'un « prāsaṅgika » les deux hypothèses de l'anyatva et de l'ananyatva de la cause et de l'effet (p. 45) ; s'il explique la théorie des deux enseignements (saṁvṛtyā deçanā, pp. 28, 29) comme le font les Mādhyamikas, il est trop clair que l'emploi des termes « paratantra », « parikalpita » (pp. 18, 8, 61) la distinction du double vijñāna (khyāti°, vastuprativikalpa°) et du triple vijñāna (pravṛttilakṣana, karma° jāti°) (p. 43) ; l'explication du « saptavidha svabhāva (p. 45) et du « saptavidha paramārtha » (p. 46), appartiennent à son école.

Le « svasaṁvedana » ou « svasaṁvitti », admis d'ailleurs par les naiyāyikas de l'école de Diṅnāga, contesté avec violence par les Prāsaṅgikas, est la clef de voûte du système des Cittamātravādins. Burnouf (*Intr.* p. 561) nous a fait connaître cette discussion d'après la Ratnacūḍaparipṛcchā citée dans la *Madh. vṛtti ;* Prajñākaramati, commentant le *Bodhic.* (IX, 18) invoque la même autorité. Le Laṅkāvatāra, dans la partie jusqu'ici publiée, n'est pas très explicite sur ce point capital.

(1) Les çrāvakas, les pratyekabuddhas et les tīrthyas sont traités avec le même dédain, p. 11, 6.

9. *Histoire de la médecine* (1)

M. le Dr Palmyr Cordier vient de faire paraître une plaquette de 8 pages (*Quelques données nouvelles à propos des traités médicaux sanscrits antérieurs au XIIIe siècle*, Calcutta, Catholic Orphan Press, 1899) — tirée à un petit nombre d'exemplaires (publication privée) : « Nous avons résolu, afin d'en pouvoir revendiquer au besoin la propriété, de résumer dans la courte note suivante les principales conclusions auxquelles nous sommes parvenu »

Cette note est écrite très serré et présente le plus vif intérêt : car elle est neuve d'un bout à l'autre et l'histoire de la médecine est reliée trop intimement au problème de l'influence occidentale, à l'histoire du bouddhisme, de l'alchimie et des liturgies tantriques pour ne pas mériter notre patiente attention.

Le nom qui frappe tout d'abord est celui de Nāgārjuna : nous connaissons très bien un alchimiste du Xme siècle, originaire du Guzarat, qui porta ce nom illustre ; — Albirouni en parle avec précision. Étant donnés les rapports chronologiques de Vṛnda (auteur du Siddhayoga, édité dans l'Anandāçrama S. S.) et de Mādhavakara, qui cite Suçruta d'après la recension actuelle, il semble bien que le Nāgārjuna, dernier compilateur de la Suçrutasaṁhitā et probablement auteur de l'Uttaratantra (Voyez Cordier, Nāgārjuna et l'Uttaratantra de la Suçrutasaṁhitā, Ny printing

(1) On sait que M. le Dr Liétard est « the greatest living authority » dans ce domaine encore si obscur. Nous avons de lui notamment une étude d'ensemble sur Suçruta et la médecine (Article *Suçruta* dans Dict. encyclopédique des sciences médicales, pp. 634-673), *Dhanvantari* (ibid. pp. 513-524), *La littérature médicale de l'Inde* (Bull. Ac. Méd. mai 1896), *Le médecin Charaka, le serment des Hippocratistes et le serment des médecins hindous* (ibid. mai 1897), *La doctrine humorale des hindous et le Rigveda* (Janus, 1897-98).

Il est peut-être bon de noter que les textes les plus importants ont été édités ou réédités, la plupart d'une manière satisfaisante : Suçrutasaṁhitā (J. Vidyāsāgara), Calc. 1891 ; Carakasaṁhitā (*Madhusūdanagupta*), Calc. 1835-36 ; 1897-98 ; 1892-1... ., texte et comm. ; Cakrapāṇidatta (*Harimohan Dās Gupta*) Calc. 1871 ; Vaṅgasena, (*Nandkumār Goswāmi Vaidya*) Calc. 1889 ; Nityanāthasiddha (J. Vidyāsāgara) Calc. 1878. Astāṅgasaṁgraha (Bombay 1888) ; °hṛdayasaṁhitā (Bombay 1891). Rasaratnasamuccaya (Anandāçrama S. S. no 19.). Rugviniçcaya (Calc. 1893.)

office, Imarivolanitra), soit différent de l'alchimiste visé par Albirouni, ou que le voyageur arabe se soit trompé d'un siècle ou d'un siècle et demi : ce qui n'est pas impossible (1).

Caraka nous reporte beaucoup plus haut, s'il faut avec I-tsing, Fujishima et Sylvain Lévi, identifier le médecin de Kaniṣka et l'auteur de la Carakasaṁhitā : cette encyclopédie, refonte d'un traité attribué à Agniveça, s'est augmentée avant le XIme siècle de 4 chapitres, œuvre de Dṛdhabala : l'étude des commentateurs confirme la tradition. M. Cordier signale avec raison l'importance que présente la mention des savants étrangers. « La lecture de cet ouvrage nous initie aux compte-rendus de véritables congrès philosophiques et médicaux ».

Vāgbhaṭa est l'auteur du Aṣṭāṅgasaṁgraha, traité qui présente une alternance de prose et de vers et qu'il faut distinguer de la Aṣṭāṅgahṛdayasaṁhitā, rythmée d'un bout à l'autre, qui a subi l'influence des alchimistes et reconnait les vertus thérapentiques du mercure : M. Cordier attribue la paternité de cette recension nouvelle ainsi que celle du Rasaratnasamuccaya à un « Vāgbhaṭa le jeune », confondu jusqu'ici par les indigènes comme par Aufrecht avec son devancier (2).

Mādhavakara, à tort identifié avec le grand Ācārya, est l'auteur d'une compilation (Rugviniçcaya) dans laquelle des fragments de Suçruta et de Caraka sont disposés d'une manière plus logique. Il a été pillé à son tour par Vṛnda et Vaṅgasena ; il n'a rien de commun — au nom près — avec l'auteur de la Rasakaumudī œuvre d'un alchimiste bengali : nous possédons de l'ouvrage médical de Vaṅgasena un Ms. népalais du XIIIme siècle et Vṛnda est le principal inspirateur de Cakrapāṇidatta, auteur du XIme.

M. Cordier ajoute quelques remarques sur l'emploi du mercure, ignoré semble-t-il des vieux médecins, et dont la popularité date de Vaṅgasena ; sur le « Kankah l'indien » et le Mankbah des Arabes ; il reproduit enfin le fragment d'un commentaire de Ḍallaṇa, relatif à la recension de l'Āyurveda par Nāgārjuna, publié par

(1) Voyez (G. Huth, *Verz. der im Tandjur, Mdo* 117-124, *enthaltenen Werke*) Mdo, 118, 123 les traités de médecine et d'alchimie attribués à Nāgārjuna.

(2) Cf. Mdo $118,_4$-$122,_2$; Le Tandjour ne semble connaître que des « hṛdayas ». Quant à la date, voyez Roth, Z. D. M. G., 49, 1, 184 et G. Huth, *die Chron. Ansetzung d. Werke im Tanj.* p. 281. (*terminus ad quem* VIIIe s.)

K. U. Gupta (1) et visé par M. Barth (JOURNAL DES SAVANTS, *I-tsing*, p. 50 du tiré à part).

J'ai cru utile de résumer, même imparfaitement, quelques-unes des thèses de M. Cordier ; son livre sera attendu avec une curieuse impatience. Nul doute qu'il ne jette une vive lumière sur nos recherches favorites, si l'auteur est assez heureux pour débrouiller la vieille littérature (Rasārṇava, Kriyākālaguṇottara, Rudrayamalatantra) utilisée par Nāgārjuna dans le Kakṣapuṭa et le Rasaratnākara. J'affirmais en pleine sécurité (*Muséon*, XVIII, 223, note) que « le médecin Nāgārjuna n'est pas Nāgārjuna bodhisattva » ; je n'ai pas tout à fait changé d'avis ; mais le problème doit être serré de près : il est certain que les bouddhistes, dès une époque reculée, n'établissaient aucune distinction ; et pour diverses raisons je crois peu prudent de contester, a priori, l'authenticité des ouvrages tantriques attribués au grand Maître de l'école mādhyamika.

10. J. S. SPEYER, *Eenige bundels van Avadānas, stichtelijke verhalen der Noordelijke Buddhisten* (2).

Ce mémoire se recommande par de sérieux mérites : il est neuf et, avec des allures modestes, très important.

En voici le sommaire : courte notice bibliographique sur les jātakas et les apadānas du Sud. — Discussion compréhensive et approfondie du terme « avadāna » ; définition du genre — Sommaire des mauvaises actions de Bouddha pendant 10 existences humaines (note sur l'expression çiraḥçūla) — Le roi Padmaka — Le chinois « comparaison » = avadāna ; — karman et renaissances ; praṇidhāna — mémoire des vies antérieures, appartient non seulement au Bouddha mais à des hommes ordinaires — Utilité pratique des avadānas pour le prêche — la propagande est pour

(1) Préf. de son *Vaidyakaçabdasindhu, a comprehensive lexicon of Hindu medical terms*, Calc. 1894.

(2) M Speyer, et j'en suis bien aise, continue à dire « Bouddhisme du Nord » et « Eglise singhalaise » ; il définit très nettement le Tipiṭaka pāli : « de gecanoniseerde heilige litteratuur van een enkele Singaleesche school » (p. 27). M. Rhys Davids ne le lui pardonnera pas : mais je ne peux qu'applaudir à ce noble courage. — Voyez un compte rendu très bien fait dans le nº 22382 du « Algemeen Handelsblad » d'Amsterdam (10 sept. 1899). Heureux le pays où les feuilles commerciales s'intéressent au Bouddhisme.

les moines une obligation économique — la théologie des avadānas, en opposition avec la philosophie de l'école (1) — popularité ancienne des légendes — Le Mahāvastu — Jātakamālā (Çūra, 4me siècle); Avadāna-kalpalatā (Kṣemendra) — Le sage et le fou — Karmaçataka (Schmidt, Feer, Musée Guimet V) — Les Avadānas (St. Julien) — Découvertes possibles au Tibet — Divyāvadāna, Avadānaçataka (2) traduit en chinois entre 223 et 253 — Eloge de la perspicacité de Burnouf — Caractéristiques des deux collections — la seconde n'est pas antérieure au 1er siècle de notre ère (emploi du mot dīnāra) ; postériorité du Divya. — L'Avadānaçataka est un livre hīnayāniste — notre connaissance des vieilles écoles est insuffisante — quelques morceaux stéréotypés et significatifs — antécédents prācrits de notre collection — points de contact avec le canon pāli — Le Dvāviṁçatyavadāna ; son futur éditeur, Dr Sten Konow — Collections rythmées (çlokas), Kalpadrumāvadānalatā, Ratnāvadānamālā, Açokāvadānamālā: leur dépendance directe des collections en prose — caractère mahāyāniste — leur importance comme documents historiques — leur date : entre le voyage de Fa-hian et celui de Hiuen-Thsang. — Fragments et sommaires (doctrines, entrée en religion — castes).

Appendices : texte et traduction de deux fragments de la Kalpadrumāv. (une *stuti* de Yaçomatī).

M. Speyer a montré (Z. D. M. G. LIII, 120-124) que Burnouf — et après lui M. Feer — s'était mépris sur la vraie lecture d'un passage de l'Avadānaçataka qui établit un intervalle de cent et non pas de deux cents ans entre le Nirvāṇa et le règne d'Açoka (3).

---

(1) M. Speyer me permettra d'observer (*ad* p. 19) que la doctrine de la conception, telle qu'il la résume, — et qui demeure inconciliable avec la thèse de la dissolution des skandhas — est autorisée non seulement par les sculptures de Barhut, mais encore par les décisions de plusieurs sectes. — Voyez *Bouddhisme*, *Et. et Mat.* s. voc. antarābhava ; et J. R. A. S., april 1897 (*Wheel of life*). — Jamais je ne croirai sans scepticisme que le Maître ait enseigné la dissolution de la personnalité à la mort : je soupçonne qu'il n'a parlé que de deux choses : du karman et de la prééminence des Bouddhas (Cf. SPEYER p. 18, l. 5).

(2) traduit, comme on le sait, par M. Feer, et qui sera prochainement publié par M. Speyer dans la *Bibliotheca Buddhica*.

(3) La tradition des écoles du Madhyadeça est donc unanime. Voyez BARTH, Bulletin 1900, III, p. 22.

MÉLANGES.

Versions orientales du Pater-Noster.

Voici, à titre de curiosité, des versions du *Pater noster* en Pāzend et en Sanscrit : elles se trouvent dans l'édition du livre pehlevi *Shīkand-gūmānīk Vijār* publiée par le destour Hoshang Jamaspji et le Dr. E. W. West (Bombay, 1887.)

Ce curieux traité semble avoir été composé en Perse vers l'an 900 de notre ère et n'est autre chose qu'un livre de controverse dirigée contre le mohamétisme, le manichéisme, le judaïsme, et surtout le christianisme. L'auteur cite fréquemment les livres et de l'Ancien et du Nouveau Testament. En un autre endroit, il donne une traduction, imparfaite il est vrai, de l'oraison dominicale. Il existe aussi une version sanscrite du texte pehlevi (dont nous ne possédons la plus grande partie que dans la recension *pāzende*) faite au XIVe siècle par le célèbre Neryosengh, à qui nous devons la version sanscrite de diverses parties de l'Avesta. De cette manière, nous possédons aussi une traduction du *Pater* en Sanscrit. Chose curieuse, Neryosengh, sans doute par distraction, semble avoir pris le suffixe possessif pāzend de la 1e pers. du pl. *mâ* pour un singulier, et ainsi l'a traduit par *mē* (« mon » au lieu de « notre. ») Cette version païenne de l'Oraison dominicale se retrouve au ch. XV, §§ 148-149 du *Shīkand-gūmānīk Vijār*.

Voici donc le texte en transcription : —

Pāzend.

Pidar-mâ i pa asmân, at bāṭ shaharyārī, vat ē bāṭ kām pa zamī cuñ pa asmân. Awamâ dah nân i rožgārī, awamâ ma bar ō gumâgarī.

Pater-noster qui in coelis, tuum fiat regnum, tua haec fiat voluntas in terra sicut in coelis. Etiam-nobis da panem quotidianum, etiam-nos ne induc in dubium.

Sanscrit.

Pitar mē ākāsē, te bhūyāt rājyaṁ, taivaṁ bhūyāt kāmō jagatyāṁ yathā ākāçē. Mahyaṁ dēhi annaṁ saṁtatīyaṁ, māṁ mā samutsṛja saṁçayatvē.

Pater-mi in-coelo, tuum fiat regnum, tua-ita fiat voluntas in-terra sicut in coelo. Mihi da cibum perpetuum, me ne derelinque in-dubio.

On remarquera que dans ces versions il manque la première, la cinquième et la dernière demande de S. Mathieu (Mat. VI, 9-13), mais que, d'autre part, les cinq demandes qui restent, ne correspondent pas à celles de S. Luc (XI, 2-4). Celui-ci ne nous donne que la 1e, 2e, 4e, 5e et 6e demande de S. Mathieu, tandis que le traducteur pehlevi donne la 3e omise par S. Luc. Il est donc évident que le théologien persan aura traduit d'après S. Mathieu, en l'abrégeant.

Nos lecteurs verront aussi peut-être avec plaisir la version du *Pater* qui a été publiée en Sanscrit classique et rhythmé par le célèbre *Sannyāsi* chrétien, Upādhyāya Brahmabandhav, dans sa revue *Sophia* (t. Vs n. 10, Oct 1898). Nous en donnons la transcription comme suit :

Pitar asmākaṁ dyulokadhāmann
astu puṇyanāmā |
virājatām iha tava sāṁrājyaṁ
tava hi çāsitaṁ bhavatu pālitaṁ
yathā divi tathā bhuvi ||
dainaṁdinam ājīvanam adya
no dehi dehi naḥ |
açubhakṛtāṁ no mocanam iva no
mocaya pāpān naḥ |
pralobhanaṁ ca hi na tvaṁ naya no
'sadastu trāhi naḥ || tathāstu |||

L. C. C.

COMPTES-RENDUS.

La nouvelle édition du grand lexique sanscrit de feu Monier-Williams (*A Sanskrit-English Dictionary :* by Sir Monier-Williams, new edition, greatly enlarged and improved with the collaboration of Prof. E. Leumann and Prof. C. Cappeller ; Oxford, Clarendon Press, 1899, p. XXXVI + 1333) est tout autre chose qu'une réimpression du dictionnaire bien connu de cet auteur, dont la première édition a paru en 1872 C'est plutôt un nouvel ouvrage exécuté d'après un plan bien plus vaste et plus complet. Non seulement le format est plus grand et le nombre des pages augmenté, mais le contenu a été entièrement remanié. Soixante mille mots nouveaux sont venus s'ajouter aux 120,000 que contenait la première édition. Dans celle-ci, les mots sanscrits n'étaient pas accentués ; dans la nouvelle édition, chaque mot, qui en est capable, a reçu son accent. Plus précieuse encore est l'addition des citations exactes des sources littéraires des formes données. De pareilles améliorations, on le pense bien, ont demandé infiniment de travail et de patience ; on ne s'étonnera donc pas que M. Monier-Williams, ce vétéran du sanscrit, ait mis un quart de siècle, à perfectionner son *thesaurus.* Pendant ce temps il a trois fois visité l'Inde entière et le Ceylan pour y recueillir de nouveaux matériaux. Il a su aussi s'associer des collaborateurs de grande valeur, surtout les éminents lexicographes E. Leumann de Strasbourg et C. Cappeller d'Iena, dont les noms suffisent à garantir l'exactitude et la valeur de l'œuvre. Malheureusement, il n'a pas été donné à l'infatigable professeur d'Oxford de voir le couronnement de ses labeurs : il est mort à Cannes le 11 avril 1899, à l'âge de 80 ans : quelques mois plus tard, la grande imprimerie académique d'Ox-

ford livrait à la publicité ce splendide volume qui restera pour son auteur un *monumentuma ere perennius.*

* * *

— Jusqu'à ces dernières années on ne possédait pas une histoire de la littérature sanscrite écrite en anglais. MM. Mann et Zachariae avaient seulement publié en 1878 une excellente traduction anglaise de la savante *Indische Literaturgeschichte* de A. Weber. Vingt ans plus tard, R. W. Frazer a publié sous le titre *A Literary History of India* (London, Fisher Unwin, 1898, p. XIII + 470) un beau livre qui est à la fois plus et moins qu'une histoire de la littérature sanscrite. Moins, car plusieurs livres importants de cette littérature et des questions qui s'y rattachent, sont passés sans silence. Plus, car l'auteur nous donne aussi une esquisse des littératures dravidiennes du sud de l'Inde, sans oublier les littératures modernes des longues actuelles de la presqu'île. C'est plutôt donc, comme le titre du reste l'indique, une histoire des peuples indiens au point de vue de la littérature et des arts. M. Frazer montre une grande connaissance des faits et son livre, très bien rédigé et bien nourri de citations, est d'une lecture très agréable et très intéressante. — Cette année-ci l'éminent successeur de Monier-Williams dans la chaire de sanscrit à Oxford, A. A. Macdonell, nous a finalement donné son *History of Sanskrit Literature* (London, Heinemann, 1900, p. VIII + 472.) Le savant auteur a réussi à écrire un livre qui, tout en étant d'une lecture facile et attrayante, est une œuvre de science digne de la réputation de son auteur. Il a parsemé son livre de bon nombre de citations bien choisies des textes sanscrits, traduites par lui-même dans une forme rythmée et en général très réussie.

* * *

— Les orientalistes allemands, différant en cela de leurs collègues anglais, n'aiment généralement pas à s'occuper d'œuvres de vulgarisation. Tel savant anglais, comme par exemple Max Müller, Rhys Davids, R. K. Douglas, ne dédaigne pas de publier sur l'histoire, la philosophie, les religions de l'Orient, des volumes, destinés au grand public plutôt qu'aux spécialistes. Beaucoup d'orientalistes français éminents ont fait de même. Deux savants allemands,

parmi les mieux connus dans les études védiques, sont entrés dans la même voie de vulgarisation, en réunissant, dans des petits volumes, certains articles écrits d'une plume légère et attrayante et publiés déjà dans des revues populaires. M. Hermann Oldenberg, sous le titre *Aus Indien und Iran : gesammelte Aufsätze*, (Berlin, W. Hertz, 1899, pp. 195), nous donne six essais, dont cinq sont dédiés à l'Inde. Le premier est un résumé de l'histoire des études sanscrites en Europe depuis Sir William Jones ; le second traite « de la religion du Veda et le Bouddhisme » ; les trois autres s'occupent également du Bouddhisme. Dans son sixième essai « Zarathustra », l'auteur résume l'histoire et l'état actuel des études avestiques. Il y aurait plusieurs réserves à faire sur certaines opinions exprimées ; néanmoins l'aperçu ne manque point d'observations frappantes et souvent assez fines (p. e. l'appréciation des Gāthās, p. 167.) Il va sans dire que « Varuṇa als Mondgott » revient plusieurs fois sous la plume de l'auteur !

— M. Hillebrandt a réuni de la même manière une dizaine d'esquisses de choses indiennes dans un joli petit volume intitulé *Alt-Indien : Kulturgeschichtliche Skizzen.* (Breslau, M. et H. Marcus, 1899, p. IV + 195.) Les sujets traités sont en grande partie les mêmes que ceux qui ont été examinés par son docte collègue de Berlin, et son travail n'est pas moins intéressant. Malheureusement, le savant auteur a omis de nous fournir un index. Son petit livre est écrit de verve et c'est plaisir de voir un vétéran de l'Indianisme garder dans toute sa fraîcheur un enthousiasme juvénil. Ce qu'il y a de plus neuf est sans doute le 1er chapitre : « L'Inde d'aujourd'hui » (das heutige Indien) : l'auteur traite des problèmes sociaux, politiques et économiques de l'heure actuelle, avec une sympathie pour l'œuvre anglaise qui lui a valu la chaude approbation de M. C. M. Duff (J. R. A. S. 1900, p. 150).

* * *

— Jan Kornelis de Cock. *Eene oudindische stad volgens het epos*, Noordhoff, Groeningen, 1899. — Cette thèse de doctorat nous annonce l'entrée en lice d'un indianiste très bien préparé, patient et ingénieux Tous les termes techniques relatifs à la maison et à

la ville sont passés en revue (n'est-ce pas pitié qu'un pareil ouvrage soit dépouillé d'index ? Donnez-nous le bientôt, je vous en prie !), et expliqués avec toutes les précautions désirables, grâce à un dépouillement presque intégral de l'épopée et des scholiastes (Rām., Mbh., Rājat., et les drames). L'auteur croit devoir prendre position dans le débat soulevé par le P. Dahlmann ; favorable à ce dernier, il rend à M. Hopkins ce qui lui est dû.

L'ouvrage est divisé en trois parties : 1° de vestingwerken der stad (pp. 18-46, parikhā, vapra, caya, prākāra, āphalaka, aṭṭa, niryūha, gopura, etc.) ; 2° het interieur der stad (47-72), (rues, places, marchés et parcs, étangs, etc.) ; 3° gebouwen (73-125). — Peu de publications sont aussi instructives, et ce sont des recherches de ce genre que réclame l'épopée.

CHRONIQUE.

— M. Paul Oltramare dit de très bonnes choses dans R. H. R. XL, p. 126, sur la *Indische Religionsgeschichte* de M. l'abbé Edmund Hardy (Collection Göschen, Leipzig 1898, 132 p. pet. in 8°).

Il est difficile d'écrire dans la collection Göschen un livre sur un sujet aussi compliqué, et dont quelque partie ne fasse pas le désespoir d'un spécialiste ! — à moins d'être banal et de renoncer aux thèses d'histoire religieuse — et M. Hardy a trop d'originalité, il croit d'ailleurs avec trop de sérénité à la théorie « anthropologique », pour se soumettre à cette double obligation. Je ne m'en plains pas, ni M. Paul Oltramare ; — mais, en ce qui me concerne, je me demande s'il est nécessaire d'enseigner au public, pour un mark, l'histoire religieuse de l'Inde ?

— M. Hopkins poursuit la publication de ses petits articles, étudiant tantôt la sagesse sentencieuse des épopées, tantôt le vocabulaire : j'ai sous les yeux : *Proverbs and tales common to the two Epics* (A. J. of Ph. XX, 1) ; *Lexicographical notes from the Mahābhārata* (J. A. Or. Soc. XX, 2). Nous en parlerons plus longuement un autre jour ainsi que d'un succint et très remarquable article intitulé : *Economics of primitive religion.*

— D'une très haute importance pour l'histoire religieuse, la numismatique, l'archéologie etc., le rapport de R. Rudolf Hoernle : *A collection of antiquities from Central Asia*, accompagné d'un atlas (*As. Soc. of, Bengal, extra-number*, 1899). On connaît du même la splendide édition du *Bower Manuscript* (1893-1897), et les notes : *The Weber Ms.*, *Three further collections of ancient Mss. from Central Asia*, (J. A. S. B. 1893, 1897), *Some Block-prints*

from Khotan (Proc. As. S. B., April 98) : Ce dernier article (fragments d'avadānas, etc.) a été savamment analysé par M. S. d'Oldenbourg, dans Zapisky, t. XII.

* * *

— M. Vincent A. Smith établit, dans J. R. A. S. 1900, I, 1-25, par des arguments qui paraissent probants que Sāheṭ-Māheṭ ne peut être Çrāvasti. Comme l'indiquent les pélerins chinois, Fa-hian et Hiuen-Tsiang, indépendamment l'un de l'autre et calculant, le premier par « yojanas », le second par « li », il faut chercher la célèbre capitale à quelque 145 kil. au Nord-Ouest de Kapilavastu, devenu comme on sait un point de repère presque sûr. M. V. A. S. ne l'y a pas trouvé, car (je cite l'anglais, qui est savoureux) « the tract is almost entirely covered with dense jungle and is a favourite tiger-shooting ground. Exploration, therefore, will present serious difficulties ». — Je crois bien que MM. Bloch et Hoey auront quelque mal à soutenir l'identification de Cunningham, écrasés par l'éloquence et l'ironie (peut-être abusive) de M. V. A. Smith. — Attendons.

Dans le même cahier du J. R. A. S. un article du Prof. Satiç chandra Vidyābhūṣan, dont seule la conclusion est contestable ; des *Notes on Indian Coins and Seals* de M. Rapson, écrites avec la supériorité qu'on lui reconnait et qui ont pour but de compléter et de tenir à jour les *Indian Coins* du *Grundriss* [c'est dire qu'elles embrasseront le domaine entier de la numismatique] ; une excellente étude de M. A. B. Keith, sur la Nīti-mañjarī de Dyā Dviveda ; c'est une collection de 170 çlokas : la première partie de chaque stance est une maxime de moralité courante, la seconde fournit un passage parallèle tiré du Rig-Veda. Ce livre n'est pas très intéressant, et le commentaire n'en rehausse guère la valeur ; mais l'étude de M. A. B. K., — le premier travail qu'il publie, si je me trompe — est conduite avec une précision digne de tout éloge.

— La chronique du même journal nous apprend la mort du Rév. John Chalmers (1825-22 Nov. 1899), l'auteur très connu du dict. Anglais-Cantonais, de *The Origin of the Chinese* et de l'inestimable petit traité : *An Account of the Structure of Chinese characters...* (Trübner 1882) si utile aux débutants en sinologie.

* * *

— Nous apprenons la mort de W. Wassilieff (1818-1900), professeur de chinois à Petersbourg, un homme assurément très remarquable et digne de respect, un des rares savants qui connussent d'une manière intime le Tripiṭaka chinois et les écritures tibétaines, perspicace, ingénieux, hardi et réfléchi. La première partie de son grand travail *Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature*, a seule été publiée. (Petersbourg 1856). Dans la pensée de l'auteur, l'édition russe devait être immédiatement suivie d'une traduction française : on ne trouva pas de traducteur français parmi les orientalistes (que les temps sont changés !) et la traduction de Schiefner (1860) est dans toutes les mains. La traduction de La Comme, (Paris 1865) est presque inutilisable. Le « Bouddhisme » est une mine inépuisable : livre très serré, un peu dur, fait pour être lu et relu comme l'Introduction de Burnouf et les recherches de Minayeff.

Wassilieff a enrichi la traduction de Tāranātha de notes infiniment précieuses ; il faut nommer aussi son *Dictionnaire Manchou*, et ses *Matériaux pour servir à l'histoire de la Littérature Chinoise*. La plus grande partie de ses notes et de ses *livres* sont restés manuscrits. Je crois bien que publiés aujourd'hui, en 1900, ils seraient presque aussi neufs et aussi instructifs, qu'ils l'eussent été il y a quarante ans : et ils seraient mieux compris. Nous espérons que l'un des élèves ou plutôt des « praçiṣyas » du maître réalisera le vœu que nous formons.

* * *

— M. G. Grierson vient de publier (London, Luzac) des *Essays on Kaṣmirī Grammar* ; il concentre et classe sans relache les innombrables matériaux de l'histoire linguistique de l'Inde : besogne méritoire et qu'il est seul, ou presque seul, à poursuivre.

— M. F. W. Thomas, l'habile traducteur du Harṣa carita (Or. Translation Fund, II) en catalogant les mots nouveaux que contient l'œuvre de Bāṇa (J. R. A. S. 1899, July, 485-519) fournit une contribution très utile à la lexicographie sanscrite.

— Mabel Bode, *A Burmese Historian of Buddhism,* London. Dissertation qui précède et annonce la publication du Sāsanavaṁso,

chronique de l'histoire ecclésiastique de Birmanie compilée par Paññassāmi (1861). — Voyez un compte-rendu très élogieux (S. Lévi) R. H. R. XL, 132, et aussi J. R. A. S. 1899, July, p. 674.

— Dans le même n° de la R. H. R., M. S. Lévi rend un juste hommage au beau livre de notre collaborateur, le R. P. A. Roussel sur le Bhāgavata (*Cosmologie hindoue d'après le...* Maisonneuve, 1898) « complément indispensable du Bhāgavata Pourāṇa... ». Nous l'avons signalé et chaleureusement recommandé à nos lecteurs dans *Muséon*, 1899, pp. 102 et 364.

* * *

— M. Goblet d'Alviella (R. H. R., XL, 242-255) étudie avec sympathie et autorité les deux derniers livres de notre éminent collaborateur, M. Raoul de la Grasserie : *des Religions comparées au point de vue sociologique* (Paris, Giard, 1899, formant le t. XVII de la « Bibliothèque sociologique internationale »), *de la Psychologie des Religions* (308 p. Alcan, 1899) ; il loue « la haute originalité, l'indépendance de pensée, la finesse d'analyse » de l'auteur. du Cte Goblet d'Alviella : *Rites de la Moisson et les commencements de l'Agriculture* (R. H. R., et Brux. 1899), et un examen critique du livre de M. F. Cumont sur Mithra (R. Un. Brux. V, 9.) Les articles de M. Carus dans le Monist (X, 2, 3) « The food of life and the Sacrament », enrichis de gravures, traitent du Mithraîsme d'après la même source.

— Max Müller, *Rāmakrishna, His Life and Sayings* (200 p.) (Londres, Longmans & Green, 1898). M. S. Lévi (R. H. R. XL, 287) a dit tout l'intérêt que présente ce petit livre, biographie d'un saint moderne (1833-1886), doux et exalté bengali, auquel les journaux et la propagande brahmoïste américaine ont fait une large réclame. Max Müller, («l'artiste chez lui vaut le savant»), a recueilli les « dits du maître ». — Une collection plus complète est en cours de publication dans le *Brahmavādin*, petit recueil multicolore qui est plein de charmes. Faut-il ajouter que la formule d'Albirouni reste vraie : un bon quart des « Sayings » est d'origine toute chrétienne ; ce n'est pas du vrai hindouïsme.

— M. Arthur Pfungst a publié dans le *Frankfurter Zeitung* une série d'articles : *Rāmakrishna, ein indischer Heiliger unserer Zeit*, sommaire du livre de M. Max Müller.

* * *

— Dans les *Gött. Gel. Anz.*, 1899, nº 8. M. E. Leumann parle avec les grands éloges qu'elles méritent, des publications de M. l'abbé E. Hardy dans les *Pāli Texts*, le commentaire du Petavatthu (IIIe partie de la Paramatthadīpanī) (1894), l'Anguttaranikāya (parties III et IV, 1896, 1899 ; il ne manque plus qu'un volume, de ce dernier ouvrage dont l'édition fut commencée par Richard Morris). On sait l'extrême importance de l'A. n. pour le vocabulaire bouddhique. Les « indices » de M. Hardy sont aussi précieux que ceux de R. Morris. L'article de Leumann emprunte une valeur personnelle aux comparaisons qu'il établit avec les œuvres Jaïnas.

— Aux textes que nous venons d'énumérer, il faut ajouter le quatrième volume de la Paramatthadīpanī, contenant le commentaire du Vimānavatthu dont le texte a été publié en 1886 par M. Gooneratne. Comme les précédents, ce vol. contient trois index : noms propres, mots nouveaux, citations et références. — C'est beau d'être en même temps un philologue irréprochable, un écrivain distingué, un philosophe audacieux et serein.

Dans la Manoratha-Pūrānī, comm. de l'*A. N.*, M. Hardy a trouvé les matériaux d'une intéressante étude : The Story of the marchant Ghosaka in the twofold Pāli form, with reference to other Indian parallels ; J. R. A. S. Oct. 1898. Du même, dans le Z. D. M. G. (1899) Eine buddhistiche Bearbeitung der Kṛṣṇa-Sage.

— M. David Lopes a publié et traduit (en portugais) et sous le titre : « Histoire des portugais de Malabar » l'œuvre historico-géographique de Zinadim (Zaen-ud Dīn) écrivain arabe de la fin du XVme siècle. (Lisboa, Imprensa Nacional 1898). On la connaissait par une quasi-traduction de J. Rowlandson (1833) et on l'a beaucoup utilisée. — L'introduction, très satisfaisante, dit le nécessaire. Je note les paragraphes consacrés aux chrétiens de St Thomas et aux juifs de Cochin.

— Bulloram Mullick, *Kṛṣṇa and Kṛṣṇaism* (XII, 179). Calcutta 1898.

Utile comme collection des légendes répandues dans la littérature, et notamment dans le Mahābhārata. — Intéressant parce que l'auteur voit dans le Kṛṣṇaisme la religion qui doit sauver l'Inde

moderne : il fait œuvre de propagandiste et de théologien. — Un des nombreux, trop nombreux documents, qu'il faudrait étudier pour connaître l'état intellectuel des Hindous intelligents et instruits, en contact avec la culture occidentale.

— E. Gallois, *A travers les Indes*, pp. 550, Paris 1899. C'est le journal de voyage — illustré de photographies et de dessins — d'un homme spirituel et bien informé ; quelques erreurs de détail ne diminuent pas la valeur de ce livre que nous plaçons au nombre de ceux qui donnent aux Européens peu voyageurs la sensation de la chose vue. On peut toujours beaucoup apprendre des non-spécialistes : ils n'ont pas le jugement troublé par les idées synthétiques, — *a priori* ou *a posteriori* — qui remplissent les livres.

— Un nouveau périodique mensuel vient d'être inauguré : « *Çāstramuktāvalī* » — *A collection* of *Vedānta*, *Mīmāṁsā and Nyāya works*. — Conjeeveram (Sudarçana Press), n° 1, sept. 1899, sous la direction du Pandit Anantācārya.

— H. H. Tilbe, Prof. de Pāli au Rangoon Baptist college — *Pāli Grammar* (VII, 115) Rangoon 1899. Les chapitres sur la syntaxe et la versification sont d'utiles innovations.

— On lira des détails intéressants sur la mission de M. L. Finot en Indo-Chine et la nouvelle école française du Cambodge, dans J. As., nov.-déc. 1899, p. 531.

* * *

— Je recommande aux Égyptologues le petit livre du Sar Péladan : « *La terre du Sphinx* » (Paris, 1899) C'est un « journey-diary » d'un genre spécial : « Ces pages ne sont pas les clichés d'une rétine : mais les oraisons mentales d'un esprit ».

* * *

— A signaler, dans la collection des *Manuali Hoepli :*

1° *Elementi di Grammatica turca-osmanli*, par le Dr Luigi Bonelli, Professeur de langue turque à l'Institut R. Oriental de Naples. Excellent manuel, avec paradigmes, chrestomathie et glossaires, pour l'initiation à une langue peu connue et jusqu'ici assez mal exposée.

2° *L'Arabo parlato in Egitto*, Grammaire, dialogue et recueil d'environ 6000 mots, par Carlo Alfonso Nallino, Professeur au

même Institut. Remplacera avantageusement le manuel d'arabe vulgaire de R. de Sterlich. M. Nallino fait remarquer avec justesse qu'il y a bien un arabe classique ou littéraire, mais qu'il y a aussi plusieurs arabes vulgaires, c'est-à-dire des dialectes arabes variant suivant les différents pays. Voilà pourquoi l'auteur s'est borné à l'arabe parlé en Egypte. Dans ce pays, l'arabe présente aussi des particularités selon les différents pays, mais elles sont peu importantes, si l'on néglige le parler des Bédouins ; c'est ce qui a déterminé l'auteur à prendre comme base l'usage du Caire.

Ces deux manuels, du format modeste et de prix modérés, se recommandent à l'attention des linguistes, surtout des autodidactes, qui ne peuvent suivre les cours d'un Institut oriental.

* * *

Skrifter utgifna af Kongl. Humanistiska Vetenskaps-samfundet i Upsala. Vol. VI.

1° Studien zur altindischen und vergleichenden Sprachgeschichte, une étude de 98 pp., très approfondie de mots sanscrits surtout au point de vue étymologique, par E. Lidén, 1897.

2° Prolegomena in Eunapii vitas philosophorum et sophistarum, scripsit Vilhelmus Lundström, 35 pp., 1897.

3° Runinskriften på Forsaringen (inscription runique de l'anneau de Forsa), étude de 20 pp. par Elis Wadstein, 1898.

4° Konung Augusts Politik, åren 1700-1701, étude historique par C. Hallendorff, 101 pp., 1898, suivie d'un résumé en allemand.

5° Till Kännedomen om Skandinaviens Geografi och Kartografi under 1500 talets senare hälft af K. Ahlenius, 1900. (Contribution à la connaissance de la g. et de la c. de la Scandinavie pendant la 2de moitié du 16e siècle), 138 pp., suivie d'un résumé en allemand.

6° Nirvāṇa, en religionshistorisk undersökning af J. A. Eklund, étude de 195 pp., 1899, suivie d'un résumé allemand.

L'auteur expose et critique les opinions de ses prédécesseurs. Il se rallie à la méthode de Dahlmann qui veut que la notion du nirvāṇa soit étudiée dans ses relations avec les doctrines brahmaniques, auxquelles elle est empruntée. C'est donc une étude historico-génétique que l'auteur nous donne. Il traite successivement des racines de la notion nirvāṇa dans la doctrine des upanishads

relative au Brahman-Atman et au salut (Erlösung) — puis du Brahman-nirvāṇa et de la doctrine du salut dans les systêmes de la philosophie brahmanique — puis du nirvāṇa dans le bouddhisme du nord. Bouddha n'apparaît nulle part comme l'inventeur du Nirvāṇa, mais seulement comme le premier qui ait trouvé le vrai chemin pour y arriver. D'un autre côté, Buddha nie l'ātman, l'entité transcendante des brahmanes, le moi universel, qui était le terme du nirvāṇa dans les doctrines antérieures, et s'abstient de lui substituer un autre principe. L'idée du nirvāṇa perd dès lors tout caractère logique et systématique. — Plus tard on attribue au mot un sens nouveau, plus concret, il devient synonyme de séjour de la paix et du repos, de béatitude, d'un autre côté, l'idée du nirvāṇa perd de son importance : le Mahāyāna lui substitue la notion du Bouddha, comme terme de la béatitude, un Buddha qui n'est en réalité qu'un autre nom pour l'ancien Brahman, l'être universel, renouvelant ainsi au fond la doctrine ancienne, sous l'influence de l'illusionisme du nouveau Vedānta. La religion populaire, de son côté, transforme de plus en plus l'ancienne doctrine dans le sens d'un paradis et aussi d'un culte plus concrets.

L'auteur termine par des considérations sur les relations du bouddhisme et du christianisme et affirme à bon droit l'opposition essentielle des deux doctrines.

7° The Clermont runic Casket, by Elis Wadstein, with five plates, 54 pp.

8° Om avledningsändelser hos svenska adjectiv, deras historia och nutida förekomst af Fred. Tamm, 41 p. pp.

* * *

Id, Vol. VII.

1° Om Källorna till 1526 års öfversettning af Nya Testamentet, af E. Stave, 1893. Etude de 228 pp., avec résumé allemand, sur les sources de la traduction suédoise du Nouveau Testament, de 1526.

2° Ein Türkisches dragoman-diplom aus dem vorigen Jahrhundert in Faksimile herausgegeben und übersetzt von Hermann Almkvist, 1894, 16 pp.

3° Om Schleiermacher's Kritik af Kants och Fichtes Sedeläror af E. O. Burman, 1894, 280 pp., avec résumé allemand.

4° De origine ac vi primogenia gerundii et gerundivi latini, scripsit P. Persson, 1900, 138 pp.

Le travail date en majeure partie de 1892. Voici la conclusion de l'auteur qui semble mériter la préférence sur les autres opinions émises sur ce sujet important.

« Haec habui de gerundio quae dicerem, quo examinato ad finem huius quaestionis pervenimus Ex iis autem, quae hoc capite disputavi, satis magna cum probabilitate colligi posse existimo participio necessitatis italico subesse adiectiva, ad quae principio non magis quam ad cetera adiectiva pertinuerit generis activi et passivi discrimen, quorumque necessitatis, officii, finis, potestatis notiones propriae non fuerint. Cum autem haec adiectiva ad verbi, vel, ut diligentius dicam, ad praesentis systema (ad hoc fortasse ipsa terminationis forma : *-e-ndo- -o-ndo-* trahebantur) se applicassent, vis eorum maxime in eo posita fuisse videtur, ut in genere passivo actionem imperfectam significarent ; tum vero significationi passivae variae notiones modales admixtae sunt. Quod qua via quaque ratione factum sit, supra p. 104 sqq. ostendere conatus sum. Prisca autem vis cum plerumque in structuris gerundivis, quae vocantur, atque in gerundio cernitur, tum remansit in formis quibusdam solitariis : *labundus*, *oriundus*, *rotundus*, *secundus*, cet. — Ab his igitur formis in suffixi origine indaganda profectus sum. Et in capite secundo ex aliis linguis ieur. complures figuras protuli, quae cum latinis illis comparari posse viderentur. Quam comparationem si recte institui, sequitur, ut suff. gerundivi *-ndo-* sit, quod nullam aliam umquam praebuerit speciem. Nec deesse videbantur, quae indicarent *-ndo-* ita ortum esse, ut ad stirpes nasali finitas accederet suffixum *-do-*. — Longius mihi in hac tam difficili quaestione progredi non licuit. Satis scio hic multa etiamnunc dubia esse atque obscura, quae alios, quod eius fieri poterit, ad liquidum perducturos spero. Quod si forte mihi contigit, ut et ad suffixum explicandum aliquid conferrem et eas de primigenia huius participii vi opiniones, in quibus nunc vulgo acquiescunt viri docti, infirmarem ac diluerem, operam non plane perdidisse videor. »

5° Der Umlaut von a bei nicht synkopiertem u im Altnorwegischen, 1894, 50 pp.

*
* *

Après une longue interruption de douze mois, la revue fondée par feu T. de Lacouperie, *The Babylonian and Oriental Record*, reparaît soudain (Vol. VIII, n° 10, May 1900.) Dans le numéro actuel, M. St C. Boscawen donne le texte et la tradution de certaines inscriptions babyloniennes du British Museum de nature légale et commerciale ; un parsi de Bombay, M. Navroji M. Kanga, offre un résumé des idées théologiques de ses coréligionnaires d'aujourd'hui, surtout en ce qui concerne l'origine du mal ; M. Levene traite « du côté romantique du Talmud » ; et « C. » consacre une notice funèbre au regretté de Harlez, qui était membre du comité de rédaction de la revue à laquelle il a contribué par d'importants articles. Nous souhaitons au *Record* une nouvelle ère de prospérité après son éclipse temporaire.

LES MYSTÈRES

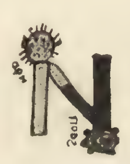
DES

LETTRES GRECQUES

d'après un manuscrit copte-arabe

DE LA BIBLIOTHÈQUE BODLÉIENNE D'OXFORD.

(Suite).



(-ⲗ̅ⲍ̅-) ϯⲗⲟⲭⲏ [a] ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡϣⲱⲗϩ ⲉϥⲛⲏⲩ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϥⲣⲟⲕⲉ ϩⲛⲧⲙⲏⲧⲉ· ϣϣⲉ ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲧⲣⲉⲛⲍⲱⲕⲣⲁⲫⲉⲓ ⲛⲧⲡⲁϣⲉ ⲙⲡⲁⲓ ⲛ̇ⲟⲩⲱⲃϣ· ⲧⲕⲉⲡⲁϣⲉ ⲇⲉ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲙⲟⲥ ⲛ̇ⲧⲉⲛⲍⲱⲕⲣⲁⲫⲉⲓ ⲙⲙⲟⲥ ⲛ̇ⲁⲩⲁⲛ ⲛⲕⲁⲙⲉ· ⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙⲉⲛ ⲛϯⲗⲟⲍⲡ ⲉⲧⲉ ⲡϣⲱⲗϩ ⲡⲉ

(a) *Sic.* pour λοξή.

Quant à la ligne oblique c-à-d. la ligne inclinée (1), du milieu, il nous en faut tracer l'une moitié en blanc, l'autre, la moitié inférieure, traçons-là en couleur noire. La partie supérieure de la ligne oblique du milieu, figure le

(1) Litt. « la ligne venant en bas étant inclinée, dans le milieu ».

ⲉⲧϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲙⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲇⲣⲏⲙⲟⲥ ⲙⲡⲣⲏ· ⲧⲁⲣⲭⲏ ϩⲱⲱⲥ ⲛⲧⲁⲥ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛⲧⲉⲩϣⲏ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲇⲣⲏⲙⲟⲥ ⲙⲡⲟⲟϩ· ϩⲁⲡⲁⳅ ϩⲁⲡⲗⲱⲥ ⲟⲩⲁⲣⲭⲏ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉ ϩⲙ ⲡⲉⲥⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲧϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙⲡⲓⲫⲱⲥⲧⲏⲣ ⲥⲛⲁⲩ·

* ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲁϥⲕⲁⲁⲩ ⲡⲉϫⲁϥ ϩⲙ ⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲉⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲙ ⲡⲕⲁϩ·



ⲡⲓⲉⲧⲣⲟⲭⲟⲥ (*sic*) ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉϥⲟ̀ ⲛϩⲓⲕⲱⲛ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ⲛⲧⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲉϣϣⲉ ⲛⲁⲛ ⲉⲧⲣⲉⲛⳅⲱⲕⲁⲫⲉⲓ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲙⲡⲣⲏ ⲙⲛ ⲡⲟⲟϩ ϩⲛ ⲧⲉϥⲙⲏⲧⲉ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉϩⲣⲏⲧⲟⲛ ⲛⲧⲙⲛⲧⲁⲧϫⲓϭⲟⲗ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲇⲏⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲩⳅⲱⲕⲣⲁⲫⲉⲓ ⲛⲛⲥⲓⲟⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲁⲩⲁⲛ ⲙⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ· ⲁⲩⲱ ⲁ ⲣⲟⲩϩⲉ ϣⲱⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁ ϩⲧⲟⲟⲩⲉ (-ⲗⲏ-) ϣⲱⲡⲉ ⲙⲡⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ

---

commencement du jour, du cours du soleil. L'extrémité inférieure est le commencement de la nuit, selon le cours de la lune. En un mot, chaque extrémité se présente respectivement avec un même sens symbolique par rapport aux deux astres (1).

« Et il les plaça, dit-il, dans le firmament, pour briller sur la terre. »

Ce cercle est l'image du firmament du ciel. Il nous faut y inscrire l'image du soleil et de la lune, conformément à l'Ecriture véridique de Dieu, l'auteur du monde (δημιουργός) et il faut y inscrire les astres, dans la couleur du firmament (2). « Et fut le soir, et fut le matin du

(1) Nous avons dû nous écarter quelque peu du texte dont voici le sens littéral : « c'est une extrémité unique dans son type qui est au milieu pour ces deux astres ».

(2) Dans la couleur que présentent les astres vus au firmament. Les petits points disséminés dans le cercle sont, en effet, colorés de rouge.

ⲛϩⲏⲧϥ· ⲙⲛ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥϩⲁⲓ· ⲉⲩⲟ̇ [ⲛⲧⲩⲡⲟ]ⲥ [a] ⲛⲛⲓϩⲃⲏⲩⲉ . . . . ⲉ· [b]

ⲛⲁⲓ ⲟⲩⲛ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲁϥϣⲁϫⲉ ⲛⲙⲙⲁⲛ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁϥϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲧϫⲓⲙⲟⲉⲓⲧ ⲛⲁⲛ ⲉϥⲧⲁⲙⲟ ⲙⲙⲟⲛ ⲁⲕⲣⲓⲃⲱⲥ ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲧⲙⲟⲣⲫⲏ ⲙⲡⲓⲙⲛⲧⲁϥⲧⲉ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲁⲛⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ ⲟ̇ ⲛⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲛⲉⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲧϭⲓⲛⲥⲱⲛⲧ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙⲛ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ϩⲛ ⲧⲕⲟⲥⲙⲟⲡⲟⲓⲁ·

ⲛⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲇⲉ ϩⲱⲟⲩ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙⲛⲉⲛⲥⲁ ⲡⲉⲓ ⲙⲛⲧⲁϥⲧⲉ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲉⲩⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲥϩⲏⲩⲧ ⲉⲡⲙⲩⲥ * ⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲙⲛ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ·

(a) Ce mot est presque complètement effacé ; nous l'avons rétabli d'après le contexte et le passage parallèle (cf. p. 135).

(b) La seconde moitié de cette ligne est effacée. En marge on lit les quatre lettres ⲟⲛⲙⲗ tracées en couleur.

---

quatrième jour », qui comprend quatre œuvres de Dieu (1); et quatre lettres représentent ces œuvres (ⲟ, ⲛ, ⲙ, ⲗ).

Celui donc qui est notre guide, nous a parlé par ces (lettres) et il nous les a données en symbole, nous enseignant clairement que la forme de ces quatorze lettres que nous avons écrites (2) représente les éléments de la constitution du monde, produits successivement dans la création (κοσμοποιΐα).

Les lettres qui viennent après ces quatorze lettres ont aussi leur valeur typique et sont écrites en vue du mystère même du Christ et de l'Église.

(1) Ces œuvres ne sont pas adéquatement distinctes, à savoir : la création des astres, la séparation du jour et de la nuit, la création des deux grands corps lumineux, leur placement au firmament avec tous les astres. On ne voit guère comment le ⲗ correspond à la création des astres. L'auteur a tâché d'éluder cette difficulté en rappelant que le ⲗ fait double emploi avec le ⲇ, et que les deux branches représentent les rayons lumineux descendant du ciel sur la terre.

(2) Le ⲍ a été écarté ; cf. p. 28.

епеιдн отн тенбιне нтнпе мпеι мнтачте ϩн отωнϩ евоλ... [a] еснит еϩраι он м.. пеχс [b] мн теккλнсιа ϩн тдιаөнкн снте· атω теграфн етотаав рмнтре епаι ϩн отωнϩ евоλ·

маөөаιос мн гар ппетотаав неттаггеλιстнс ечгенеоλогеι (*sic*) етве пеχс ечдωммос· де генеа нιм дιн авраϩам шаϩраι едатеιд мнтачте нгенеа· атω дιн дατеιд шаϩраι епπωωне евоλ нтвавтλωн мнтачте нгенеа· (-λө-) атω дιн епπωωне евоλ нтвавтλон епеχс мнтачте нгенеа· аλфа де ϩωωч ша пшорп нсϩаι етó нттпос етоιкономιа мпеχс· ете паι пе пι мнтач[те] нсϩаι· атω дιн епедпо нιсмаηλ ша педпо нιсаак паι нтачерттпос мпеχс ϩιтен өе нтачархеι нϩеλϩωλч нбι пеιеιωт ммιн ммоч· атω

(a) Un ou deux caractères sont effacés en cet endroit. On croit y lire la lettre н (несннт).

(b) пеχс est à peine lisible. Cf. p. 279 l. 8 : едм пеχс.

Si donc nous prenons le nombre quatorze de ces lettres, nous arrivons au Christ et à l'Eglise, et cela, d'après les deux Testaments, comme l'atteste clairement l'Ecriture sainte.

En effet, Matthieu, le saint Evangéliste, fait la généalogie du Christ en ces termes : « Il y a, en tout, depuis Abraham jusqu'à David, quatorze générations, et depuis David jusqu'à la transmigration de Babylone, quatorze générations, et depuis la transmigration de Babylone jusqu'au Christ, quatorze générations. » L'*alpha* lui-même, la toute première de ces quatorze lettres, est la figure de l'économie du Christ (1). Et il y eut quatorze années, depuis la génération d'Ismaël jusqu'à la génération d'Isaac, qui fut la figure du Christ, ayant été sur le point d'être

(1) Allusion aux paroles : Je suis l'*alpha* et l'*oméga*.

неqнтq ǹоѵѳѵсіа мпноѵте піатнаѵ ероq· мнтаqте нромпе не·

етве паі он пооϩ не пеϣвнр ϩотр мпрн еѵо̀ нтѵпос мпеⲭ̅ⲥ̅ мнтекклнсіа· * пеⲭ̅ⲥ̅ гар пе прн нтдікаіосѵнн паі етрооѵоеін ерωме нім етннѵ епкосмос· пооϩ де ϩωωq пе текклнсіа етероѵоеін ǹоѵоеіϣ нім ϩм плогос мпноѵте· аѵω есо̀ нлампрос ϩн тмнте мпдромос мпкаке мпеікосмос· сⲭедωн ежоос же нѳе мпооϩ нтеѵϣн· аѵω паі нтеімінe еіϣаже епооϩ· соѵмнтаqте нтаq пе пеqакрон· еqϣан пωϩ гар есоѵмнтаqте ϣаqϣωпе еqϭωжв неqр̀каке· аѵω он еqϣанарⲭеі жін епеqсоѵа· ϣаре теqсфера жωк евол (-м-) [a] ϩм пеqмнтаqте нϩооѵ·

ϩомωіос (*sic*) ппасⲭа аѵаад ϩн кнме нϭі нϣнре

(a) En tête de la page (*v*) : м̅ — іс̅ — ⲭс̅ — д̅
40 Jésus Christ 4

immolé, par son propre père, en sacrifice au Dieu invisible.

C'est ainsi, également, que la lune est une compagne adjointe au soleil, en figure du Christ et de l'Eglise. Le Christ, en effet, est le soleil de la justice qui éclaire tout homme venant en ce monde. La lune est l'Eglise qui éclaire tous les temps par la parole divine et qui est une lumière sur le chemin ténébreux de ce monde, en un mot, comme est la lune dans la nuit. Et celle-là, la lune, atteint son point culminant à son quatorzième jour. En effet, lorsqu'elle est au quatorzième jour, la lune diminue, devenant obscure, tandis qu'elle croît depuis le premier jour pour arriver à la plénitude de sa sphère en quinze jours.

De même, les enfants d'Israël, sur le point de sortir de

ⲙⲡⲓⲏ̅ⲗ̅ ⲉⲩⲛⲁⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲁⲩⲱ ⲁⲩϣⲱⲱⲧ ⲙⲡⲉⲥⲟⲟⲩ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲟⲩⲱⲙϥ ⲛⲥⲟⲩⲙⲛⲧⲁϥⲧⲉ ⲙⲡⲟⲟϩ· ⲁⲩⲱ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁϥⲉⲛⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲙⲛⲧϩⲙϩⲁⲗ ⲉⲧⲥⲁϣⲉ ⲛⲧⲉ ⲛⲣⲉⲙⲛⲕⲏⲙⲉ·

ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁϥⲟⲩⲱⲙ ⲙⲡⲁⲥⲭⲁ ⲙⲛ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛⲥⲟⲩⲙⲛⲧⲁϥⲧⲉ ⲙⲡⲟⲟϩ· ⲁⲩⲱ ϩⲙ ⲡⲧⲣⲉⲩ⳨ⲥⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲛ· ⲁϥⲛⲁϩⲙⲉⲛ ϩⲱⲱⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲧⲙⲛⲧϩⲙϩⲁⲗ ⲉⲧⲥⲁϣⲉ ⲛⲧⲉⲫⲁⲣⲁⲱ ⲉⲧϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ·

(-ⲙ̅ⲁ̅-)[a] ⲓⲁⲕⲱⲃ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉⲧⲉ ⲡⲓⲏ̅ⲗ̅ ⲡⲉ ϩⲛ ⲧⲉϥⲙⲉϩⲙⲛⲧⲁϥⲧⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲉϥϩⲛ ⲡⲏⲓ ⲛⲗⲁⲃⲁⲛ ⲁϥϫⲓ ⲛϩⲣⲁⲭⲏⲗ ⲛⲁϥ ⲛⲥϩⲓⲙⲉ· ⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡⲁⲓ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲙⲛ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ⲉ ⲧⲏⲡⲉ ⲙⲡⲉⲓⲙⲉϩⲙⲛⲧⲁϥⲧⲉ ⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉϫⲛ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅·

ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲅⲁⲣ ⲙⲛⲉⲛⲥⲁ ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲛⲧϭⲓⲛⲥⲱⲛⲧ

(a) En tête de la page (*r*) : ⲉ ⲩ̅ⲥ̅ — ⲑ̅ⲥ̅ ⲙⲁ̇
5 fils de Dieu 41

---

l'Egypte, y firent la pâque, et, immolant la brebis en figure du Christ, ils la mangèrent le quatorzième jour de la lune, et Dieu les prit sous sa protection en les délivrant de la servitude amère des Egyptiens.

D'autre part, le Christ, notre Dieu, a mangé la pâque avec ses disciples, le quatorzième jour de la lune, et, en se faisant crucifier pour nous, il nous a délivrés, nous aussi, de la servitude amère du prince du mal (1), le diable.

De même, Jacob, l'Israël, la quatorzième année de son séjour dans la maison de Laban, prit Rachel pour sa femme, réalisant en cela la figure du Christ et de l'Eglise.

C'est pour cela que le nombre quatorze aboutit à l'économie du Christ.

D'autre part (2), après le septième jour de la création

(1) Litt. « du Pharaon mauvais ».
(2) La locution **ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲅⲁⲣ** nous paraît employée abusivement.

ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙⲛ ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲙⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲉⲧⲟ̇ ⲛⲥⲁϣϥ· ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̇ⲟⲩⲥⲱⲛⲧ ⲛⲃⲣⲣⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ· ⲥⲭⲉⲇⲱⲛ ⲉϫⲟⲟⲥ· ϫⲉ ⲛⲑⲉ ⲛ̇ⲟⲩϩⲱⲃ ⲉϥⲟ ⲛⲥⲁϣϥ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϩⲓⲧⲛ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛ̇ⲉⲩ * ⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲁⲛⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ⲛ̇ⲁⲧⲡⲱⲣϫ· ϥⲧⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲙⲛ ϣⲟⲙⲛⲧ ϣⲁⲩⲉⲣⲥⲁϣϥ·

ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲉⲓⲛⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲧⲙⲏⲧⲉ ⲉⲩⲥⲟⲟϩⲉ ⲛⲛⲉⲓ ⲁⲧⲧⲱⲧ ⲛϩⲏⲧ ⲛ̇ⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲙⲛ ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ·

ⲁⲩⲱ ⲉϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲉⲓϫⲱ ⲛⲛⲁⲓ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ ⲡⲁϩⲏⲧ ⲙⲙⲓⲛ ⲙⲙⲟⲓ· ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁϥϯⲧⲟⲟⲧ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲥⲁⲃⲟⲓ ⲉⲛⲁⲓ ⲛϭⲓ ⲡⲇⲓⲇⲁⲥⲕⲁⲗⲱⲥ (*sic*) ⲙⲙⲉ·

---

du monde et l'établissement de la loi du sabbat ou septième jour (1), Dieu a manifesté une création nouvelle, son Eglise, comme une chose répondant au nombre sept : c'est, en effet, par les quatre évangiles que nous croyons à la Trinité indivisible; or quatre et trois font sept.

Toutes ces choses nous les proposons réunies pour confondre les incrédules, les juifs tout d'abord et les grecs.

Or Dieu sait que je dis ces choses, non pas de mon propre fonds, mais par le secours et d'après l'enseignement du Maître véritable et sublime pour toute science ;

(1) Litt. « la foi de la loi du sabbat étant sept ». En faisant intervenir ici le nombre *sept*, l'auteur a voulu, sans doute, préparer sa diggression sur la valeur numérique (70) de la lettre *omicron*. M. Amélineau, dans son analyse générale du traité, paraît rattacher également ce passage à l'interprétation du nombre *quatorze* : « *Quatorze* est composé deux fois *sept*, le nombre parfait ; la perfection, le Christ est donc représenté par *sept*, et comme il laisse une œuvre parfaite comme lui-même, c'est-à-dire l'Eglise, nous avons encore un nouveau chiffre *sept*, qui, additionné avec le premier, donne *quatorze*. La preuve fondamentale de tout cela, c'est que nous croyons en Dieu par l'Evangile : or Dieu est triple en personnes et il y a quatre évangiles : *quatre et trois font sept.* » *Rev. Hist. Relig.* T. XXI p. 281.

ⲁⲩⲱ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲉⲥⲃⲱ ⲛⲓⲙ· ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁϥⲣ̄ⲡⲉⲙⲩⲥⲧⲁⲅⲱⲅⲓⲛ ⲙⲙⲟⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉϣⲙⲟⲩⲛ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ· ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛ*ⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ·ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲁϥⲉⲛⲧⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉϫⲙ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲧⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛ̀ⲟⲩϫⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲧⲉϥϭⲓⲛⲉⲓ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ϩⲛ ⲧⲥⲁⲣⲝ· ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲙⲁⲉⲓⲟϥ ϩⲙ ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄·

ϥϫⲱ ⲅⲁⲣ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ·ϫⲉ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲡⲓϩⲱⲃ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲕⲁⲗⲱⲥ· ϫⲉ ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲙⲉⲛ ⲡϣⲙϣⲉ ⲙⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉⲩⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲡⲉ ϩⲛ ⲧⲏⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ⲁϥⲕⲟⲃⲃⲉϥ ϩⲛ ⲟⲩϫⲱⲕ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ϩⲙ ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ [a] ⲙⲙⲏⲧ ⲛⲥⲟⲡ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲣⲟⲭⲟⲥ ⲛ̀ⲟⲩ·

(a) ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ qu'on serait tenté de prendre pour un nombre ordinal, le *septième*, a en réalité le sens du nombre cardinal sept fois dix. — « On croirait reconnaître ici dans la forme ⲙⲉϩ la racine ⲙⲟⲩϩ être plein », (Note de M. Revillout). — Nous avons traduit « dans la plénitude du nombre sept près dix fois », ce qui, en tout cas, répond au sens réel du texte. Même remarque pour ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲙⲙⲏⲧ, de la phrase suivante.

(c'est) Lui qui a été notre mystagogue également pour les huit lettres de l'alphabet qui suivent celles que nous avons tracées. De nouveau, Il les a rattachées toutes au mystère de l'économie salutaire de sa venue dans ce monde, Lui qui apparut dans la chair et fut justifié par l'Esprit (1).

Il a dit cela, en effet, de cette manière. Il apparaît clairement que le sabbat et l'observation de la loi répondent au nombre sept ; et cela de nouveau, Dieu l'a multiplié dans une plénitude, dans la plénitude du nombre sept pris dix fois, ce qui est (en valeur numérique) le cercle de *ou* (2)

(1) *I Tim.* III, 16.

(2) L'auteur est très obscur dans ce passage dont voici la traduction littérale, à peine intelligible : « Il (le Maître) dit cela de cette manière,

ⲁⲩⲱ ⲙⲉⲛⲛⲥⲱϥ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ϣⲁϥⲁⲣⲭⲉⲓ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲙⲙⲏⲧ ⲛⲥⲟⲡ (-ⲙⲃ-) ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲙⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲅⲉⲛⲉ [a] ⲇⲓⲁⲧⲏⲕⲏ ⲛⲧⲉⲡⲭ̅ⲥ̅ (*sic*) ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ· ϩⲛ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲙⲛ ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲧⲣⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲕⲁⲁϥ ⲉϩⲣⲁⲓ· ⲉⲩⲉⲟⲟⲩ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ ⲡⲉϥⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲙⲛ ⲡⲉⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲣⲉϥⲧⲁⲛϩⲟ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ ⲁⲩⲱ ⲛϩⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲛ· ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ̇ⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲛ̇ⲉⲛⲉϩ· ⲁⲙⲏⲛ·

ⲡⲓϩⲏⲕⲓ ϣⲉⲛⲟⲩϯ· ⲫ̅ϯ̅ ⲛⲁⲓ ⲛⲁϥ ϥ̅ⲑ̅·

(a) *Sic.* pour καινή.

Vient ensuite la lettre qui vaut huit fois dix à savoir *pi*. Elle symbolise, dans son contenu et dans sa figure, le mystère du Nouveau-Testament du Christ, notre Dieu ; ce que nous allons exposer ; à la gloire de Dieu le Père et de son Fils unique et de l'Esprit Saint vivificateur de l'univers et consubstanciel, maintenant et en tout temps, jusqu'au siècle du siècle. *Amen.*

Le pauvre *Schenouti.* Dieu ait pitié de lui. 99 (1).

à savoir : puisque cette chose apparaît clairement que le sabbat et l'observation de la loi sont septième dans le nombre, et cela de nouveau, Dieu l'a multiplié dans un achèvement, dans la plénitude de sept fois dix, ce qui est le cercle de *ou*. » Si nous le comprenons bien, voici comment il veut prouver que la lettre *ou* et les suivantes sont également figuratives du Christ : le nombre sept, représenté par le sabbat, Dieu l'a reproduit dans toute sa plénitude dans le nombre septante équivalant à sept fois dix, valeur numérique de la lettre *ou*. (Or le nombre sept est figuratif du Christ). Donc le symbole du Christ se retrouve dans la lettre *ou* qui équivaut à 7 × 10.

(1) Note du scribe. M. Amélineau (*loc. cit.* p. 263 sq.) relève une double erreur de Jablonski au sujet de cette note. Le savant coptisant du siècle dernier a pris le *copiste* Schenouti pour l'auteur, et le chiffre 99 pour la date de l'ère des martyrs, alors que l'auteur est explicitement appelé Seba, au commencement du traité, et que les chiffres ϥⲑ 99 sont employés par les copistes coptes au lieu du mot ἀμήν, dont les lettres, prises comme chiffres, donnent le nombre 99.

* ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲛⲧⲟⲙⲟⲥ

ⲟⲩⲁⲡⲟⲇⲉⲝⲓⲥ ϩⲛ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲡⲉϣⲙⲟⲩⲛ ⲛⲥϩⲁⲓ ⲉⲧϩⲉⲛ ⲁⲗⲫⲁⲃⲏⲧⲁ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲙⲛ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲕⲁⲁϥ ⲉϩⲣⲁⲓ· (a)

Ⲡⲁⲛⲥⲱⲧⲙ ⲉⲧⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲉ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲉⲥϫⲱⲙⲙⲟⲥ· ϫⲉ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲡⲕⲁⲧⲁⲕⲗⲩⲥⲙⲟⲥ ⲁⲥϩⲙⲟⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲧⲕⲓⲃⲱⲧⲟⲥ ⲛⲛⲱϩⲉ ϩⲓϫⲙ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲁⲣⲁⲣⲁⲇ ·ⲁⲣⲁⲣⲁⲇ ⲅⲁⲣ ⲉ(-ⲙ̅ⲅ̅-)ϣⲁⲩϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ⲙⲙⲟϥ ϫⲉ ⲉⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲧⲙⲛⲧⲙⲛⲧⲣⲉ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲡⲉ· ⲟⲑⲉ (b) ⲛⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲧⲣⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧϩⲉⲛ ⲡⲓ· ⲧⲉⲛⲛⲁⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉⲧϭⲓⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲛⲁⲓ ⲕⲁⲗⲱⲥ·

(a) A remarquer la construction de cette phrase.

(b) *Sic.* Cette particule revient souvent dans la suite ; peut être est-ce une corruption de ⲛⲟⲉ. L'absence de l'esprit rude s'oppose à l'identification avec le grec ὅθεν.

Seconde partie.

Explication des huit lettres (1) de l'alphabet qui symbolisent le mystère du Christ et de l'Eglise, conformément à ce que nous allons exposer.

Nous connaissons (2) l'Ecriture divine de Moïse, où il est dit qu'après le déluge, l'arche de Noé s'arrêta sur le mont Ararat (3). Or Ararat est interprété *l'ascension du témoignage*, c'est à dire l'Eglise de Dieu le Verbe qui est descendu du Ciel. Nous allons commencer à expliquer comment cela répond à la figure du *pi* (4).

(1) Les huit dernières lettres, à commencer par le *pi*, le *psi* étant écarté ; cf. p. 28.

(2) Litt. « nous avons entendu ».

(3) Le mont Ararat n'est pas explicitement mentionné dans le récit du déluge. L'auteur se base ici sur l'interprétation traditionnelle.

(4) Litt. : « Conformément à la figure du *pi* ; nous allons commencer à expliquer ces choses clairement.

ⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲡⲉϥⲥⲙⲟⲧ ⲁϥϯⲥⲃⲱ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲩⲥⲧⲁⲅⲱⲅⲟⲥ ϫⲉ ϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅·

ϥϣⲟⲟⲡ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛ̇ⲟⲩⲕⲓⲃⲱⲧⲟⲥ ⲙⲛ ⲟⲩⲣ̇ⲡⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲛⲧⲁⲧϫⲓϭⲟⲗ·

ϣⲙⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ⲛⲇⲉⲕⲁⲥ ⲉⲧⲉ ϣⲙⲟⲩⲛ ⲡⲉ ⲙⲙⲏⲧ ⲛⲥⲟⲡ *ⲉⲧⲟⲩⲱⲡ ⲙⲙⲟϥ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲥⲉⲛⲏⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲙ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲙⲛⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ·

ⲛϣⲟⲣⲡ ⲙⲉⲛ ϩⲛ ⲧⲕⲓⲃⲱⲧⲟⲥ ⲛⲛⲱϩⲉ ϣⲙⲟⲩⲛ ⲙⲯⲩⲭⲏ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲛⲱϩⲉ ⲙⲛ ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲉ ⲙⲛ ⲡⲉϥϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϣⲏⲣⲉ· ⲙⲛ ⲧϣⲟⲙⲛⲧⲉ ⲛⲥϩⲓⲙⲉ ⲛⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ· ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲛ ⲛⲅⲉⲛⲛⲏⲥⲙⲟⲥ ⲛⲑⲉ ⲛⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ·

ⲧⲕⲓⲃⲱⲧⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲉⲣⲉ ⲛⲉ ⲑⲩⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲟ ⲛϫⲁϫⲉ

Le mystagogue (1) nous a enseigné que le *pi* et sa forme symbolisent l'Eglise sainte du Christ.

Il présente, en vérité, la figure d'une arche et d'un temple.

On y compte, en effet, huit décades ou huit fois dix (2) ; ce qui nous ramène au Christ et à l'Eglise.

Tout d'abord, il y a huit âmes (3) qui sont entrées dans l'arche de Noé, à savoir : Noé et sa femme et ses trois enfants et les trois femmes respectives de ses enfants. Ce sont eux qui nous ont donné la naissance, de même que l'Eglise.

Or cette arche, des animaux ennemis les uns des

(1) L'Esprit divin qui a révélé le mystère des lettres. Dans notre traduction nous n'avons pas toujours tenu compte de la particule γάρ abusivement répétée dans ce passage.

(2) La valeur numérique du *pi* est 80. L'auteur la décompose en huit fois dix, parce qu'il veut envisager d'abord le nombre huit.

(3) « Octo *animae* salvæ factæ sunt ». I *Petr*. III, 20.

ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛϩⲏⲧⲥ ϩⲛ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ· ⲁϫⲛⲛ ϯⲧⲱⲛ· ⲉⲧⲉ ⲧⲗⲁⲃⲟⲓ ⲧⲉ· ⲙⲛ ⲡⲉⲥⲟⲟⲩ· ⲙⲛ ⲡⲟⲩⲱⲛϣ· (-ⲙ̅ⲇ̅-) ⲙⲛ ⲧⲉϭⲣⲟⲟⲙⲡⲉ· ⲙⲛ ⲡⲁⲉⲧⲟⲥ· ⲙⲛ ⲡϫⲁϫ ⲉⲧⲟ ⲛⲕⲟⲩⲓ ϩⲛ ⲧⲉϥϭⲟⲧⲉϩ ⲟⲩⲉ ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲛⲛϩⲁⲗⲁⲧⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ·

ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ ⲙⲡⲉⲓⲙⲁ ϩⲛ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲭⲉⲇⲱⲛ ϩⲓ ⲟⲩⲥⲟⲡ ⲥⲉϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϩⲉⲛ ⲙⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲉⲭ︦ⲥ︦·ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛ̇ⲟⲩⲧⲣⲟⲫⲏ ⲙⲙⲓⲥⲧⲓⲕⲏ ⲁϫⲛⲛ ϯⲧⲱⲛ ⲛⲓⲙ ⲙⲛ ⲙⲓϣⲉ ⲛⲓⲙ·

ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ ⲡⲕⲉⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲛϩⲓⲉⲣⲟⲫⲁⲛⲧⲏⲥ ϩⲛ ⲧⲙⲉϩϥⲧⲉⲩϫⲟⲩⲱⲧⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲙⲡⲉϥⲁϩⲉ ⲁϥⲥⲟⲃⲧⲉ ⲛⲟⲩⲕⲩⲃⲱⲧⲟⲥ (*sic*) ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲉⲩⲛϣⲙⲟⲩⲛ ⲛ * ϩⲱⲃ ϣⲟⲟⲡ ⲛϩⲏⲧⲥ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲙⲉⲛ ⲧⲉⲓⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ·

---

autres y reposaient en paix, sans querelle, tels que l'ours, la brebis, le loup, la colombe, l'aigle, et le petit oiseau qui vit à l'écart dans son trou et tous les autres oiseaux.

Il en est de même ici dans l'Eglise sainte. Presque toutes les nations simultanément y participent aux mystères (1) du Christ, sous la forme d'un aliment mystique, sans contention ni lutte aucune.

De même, Moïse, le docteur sacré, arrivé à la quatre-vingtième année de sa vie, construisit une arche consacrée à Dieu, et renfermant huit objets ; elle rappelle d'une manière mystique cette même lettre (*pi*) (2) et cette Eglise sainte.

(1) Litt. « reçoivent des (*ex*) mystères ».
(2) Litt. « selon le type de cette lettre ».

Ⲡ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲕⲓⲃⲱⲧⲟⲥ ⲛⲧⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ· ⲉⲟⲩⲛ ϩⲉⲛ ⲕⲉ ϣⲟⲩϣⲧ ϩⲉⲛ ⲧⲉⲥⲙⲏⲧⲉ· ϯⲟⲩ ⲙⲙⲁϩⲉ ⲛⲉⲧϩⲉⲙ ⲡⲉⲥϫⲓⲥⲉ ⲙⲉⲛ ⲡⲉⲥⲟⲩⲱϣⲥ· ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ϩⲙ ⲡⲙⲉϩϯⲟⲩ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲙⲛ ⲧⲡⲁϣⲉ ⲛⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲓⲁⲓⲱⲛ ⲡⲁⲓ ⲁⲩⲕⲱⲧ ⲟⲛ ⲛⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϯ ⲙⲡⲉⲥⲗⲱⲃϣ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲙ ⲡⲉⲭⲥ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲉⲧⲉ ⲧⲱϥ ⲣⲱ ⲧⲉ ⲧⲥⲛⲧⲉ ⲙⲛ ⲡⲗⲱⲃϣ ⲛⲧⲕⲓⲃⲱⲧⲟⲥ ⲇⲉ ⲟⲛ· ⲟⲩⲛ-

---

Ceci est la figure de cette arche du Testament ; elle avait aussi des trous (sanctuaires ?) (1), dans son milieu, cinq coudées dans sa hauteur et sa largeur (2) ; à raison de ce que, au cinquième jour et demi de cet âge (αἰών), l'Eglise de nouveau fut fondée et couronnée par le Christ notre Dieu, à qui appartient en vérité (3) le fondement et le couronnement de l'arche (4). Dans celle-ci, se trouvaient

(1) ⲟⲩⲱϣⲥ, foramen, loculus, sacellum.

(2) On se demande en vain d'où l'auteur a tiré ces données. Dans l'Exode, les dimensions de l'arche sont constamment énumérées comme suit : longueur 2 1/2 coudées, largeur 1 1/2, hauteur 1 1/2. Tout ce passage (jusqu'à la page ⲙ̄ⲉ̄) présente à peine un sens intelligible. Il y a lieu de supposer aussi qu'il n'est pas exempt de fautes de copiste, le scribe s'étant facilement laissé dérouter par les explications confuses de l'auteur. Nous donnons sous toutes réserves le sens qui nous a paru répondre le plus exactement au texte copte. La version arabe s'écarte çà et là de ce texte tel qu'il nous est conservé et présente également des obscurités . « Voici la forme de l'arche [qui] avait des trous dans son milieu (ce mot, comme les deux précédents, peut se rapporter soit à ce qui suit, soit à ce qui vient avant) et sa largeur cinq coudées, parce que dans cinq mille et cinq cents ans, ainsi il est dit dans cinq jours et demi de ce siècle [que] fut bâtie l'Eglise et fut ornée par le Christ, notre Dieu, lequel est la porte et le fondement et l'ornement de tout. Et à l'intérieur de cette arche, huit côtés (huit objets, comme l'indique le contexte) comptés. » (Traduction de M. Forget.)

(3) ⲉⲧⲉ ⲧⲱϥ ⲣⲱ ⲧⲉ. L'arabe a pris le mot ⲣⲱ dans le sens étymologique : « lequel est la *porte* ».

(4) Nous omettons les mots ⲇⲉ ⲟⲛ· ⲟⲩⲛⲧⲁⲥ ⲙⲙⲁⲩ, dont nous n'avons pu préciser la portée. De même, nous n'avons pu nous expliquer le mot

ⲧⲁⲥ ⲙⲙⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲥ (-ⲙⲉ-) ⲛⲟⲩⲡⲉ ⲉⲥⲟ̇ ⲛϣⲙⲟⲩⲛ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲛϣⲉ ⲛⲁⲧⲉⲣϩⲟⲟⲗⲉ· ⲡⲛⲟⲩⲃ ⲛⲧⲁⲩⲗⲁⲗⲱⲱϥ ⲙⲙⲟϥ· ⲙⲛ ⲡϭⲉⲣⲱⲃ ⲛ̇ⲁⲁⲣⲱⲛ ⲉⲧⲉⲛϩⲏⲧⲥ· ⲙⲛ ⲡⲉⲥⲧⲁⲙⲛⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲃ ⲉⲣⲉ ⲡⲙⲁⲛⲛⲁ ⲛϩⲏⲧϥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟϥ ϩⲱⲱϥ ⲡⲙⲁⲛⲛⲁ ϩⲛ ⲧⲏⲡⲉ· ⲙⲛ ⲧⲉⲡⲗⲁⲝ ⲥⲉⲛⲧⲉ ⲙⲡⲛⲟⲙⲟⲥ· ⲙⲛ ⲡϣⲁϫⲉ ⲟⲛ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲛⲉϥⲥϩⲏⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉ·

ⲉⲓⲥ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲡⲉϣⲙⲟⲩⲛ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲧⲁⲛϣⲣⲡϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲟⲩ ϩⲓⲑⲏ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ϩⲙ ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲛϩⲟⲟⲩ ϣⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲥⲃⲃⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ· ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲭ̅ⲥ ⲡⲁⲓ ⲉⲧ * ⲟⲩⲟⲧϥ ⲉⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲉⲛ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ ϩⲙ ⲡϣⲟⲣⲡ ⲁⲩⲱ ϩⲙ ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲇⲉ ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛ̇ⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲛⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲟⲛ· ⲉⲁϥⲁⲁϥ ⲛⲣⲙϩⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲙⲛⲧϩⲙϩⲁⲗ ⲉⲧⲥⲁ-

---

huit objets : le bois indestructible, l'or qui le recouvrait, la verge d'Aaron déposée dans l'arche ; le vase d'or renfermant la manne ; en outre, la manne elle-même, les deux tables de la loi et la parole que Dieu avait écrite.

Voilà les huit choses que nous avons signalées plus haut.

Dans le même ordre d'idées, la circoncision se faisait le huitième jour, d'après la loi. C'est à raison du Christ qui le préféra au sabbat, en ressuscitant des morts le premier et le huitième jour (1). Celui-ci devint un jour dominical pour rappeler la libération de l'amère servitude

ⲛⲟⲩⲡⲉ (p. ⲙ̅ⲉ̅ *initio*) qui d'après le contexte et le texte arabe devrait se rapporter aux objets énumérés dans l'arche. Peut-être convient-il de le rapprocher de la racine ⲱⲡ compter (arabe : huit objets *comptés*) : « elle, (l'arche) avait là et dans son intérieur huit objets distincts. »

(1) Le premier jour de la semaine, qui était le huitième, en tant qu'il faisait suite au sabbat, ou septième jour.

ϣⲉ ⲙⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲁϥⲥⲟⲕⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ ⲡⲁⲓ ϩⲛ ⲟⲩϫⲱⲕ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲥⲃⲃⲉ ⲙⲡⲛ̅ⲁ̅ⲧⲓⲕⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲥ ⲛⲓⲙ ϣⲁⲩⲡⲟⲣϫⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲁϣϥ ⲛϩⲟⲟⲩ· ϩⲙ ⲡⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲇⲉ ⲛϩⲟⲟⲩ ϣⲁⲩⲧⲃⲃⲟ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲉϣⲱⲡⲉ ⲉⲣϣⲁⲛ ⲡϩⲙϩⲁⲗ ⲉⲓⲣⲉ ⲙⲡⲉⲓⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛϯϭⲟⲧ (-ⲙⲉ-) ⲛⲧⲉ ⲧⲉϥⲙⲛⲧϩⲙϩⲁⲗ ⲉⲧⲉ ⲥⲁϣϥ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛⲉ· ϩⲛ ⲧⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲇⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ϣⲁϥϫⲓ ⲧⲙⲛⲧⲣⲉⲙϩⲉ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ⲡⲕⲁϩ ⲥⲁϣϥ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϫⲟϥ ⲛϩⲛⲧⲟⲩ· ϩⲛ ⲧⲙⲉϩⲙⲟⲩⲛ ⲇⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ϣⲁϥϫⲓ ⲟⲩⲙ̀ⲧⲟⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲥⲁϣϥ ⲛϩⲉⲃⲇⲱⲙⲁⲥ ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲉⲧⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲥⲧⲏ (*sic*) ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁ ⲡⲉⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲧⲣⲉ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲡⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ ⲡⲉϥϩ-
* ⲙⲟⲧ·

ⲁⲩⲱ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲉⲓⲉⲧⲁϫⲣⲟ ⲛϯⲑⲉⲱⲣⲓⲁ ⲧⲁⲓ· ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲛⲉⲧⲛⲏⲩ

---

du démon. Il (le Christ) nous a tirés de là en perfection, par la circoncision spirituelle du saint baptême.

C'est ainsi également, qu'on isole les impurs pendant sept jours, pour les purifier le huitième.

C'est ainsi que l'esclave, après avoir accompli le terme de sept années de sa servitude, recouvre la liberté, la huitième année.

C'est ainsi que, par ordre de Dieu, la terre, après avoir été ensemencée pendant sept années, est laissée en repos la huitième.

C'est ainsi enfin, qu'après sept semaines (1), c'est-à-dire, à la sainte Pentecôte, l'Esprit saint est descendu du ciel sur la terre et a éclairé le monde par sa grâce.

Et pour que cet exposé soit complet, écoutez ce qui

(1) Depuis la Résurrection.

ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ· ⲥⲁϣϥ ⲛⲛⲟϭ ⲛⲅⲉⲛⲉⲁ ⲛⲧⲉ ⲕⲁⲉⲓⲛ ⲁⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲓϫⲙ ⲡⲕⲁϩ· ⲛⲁⲓ ⲁⲩⲥⲟⲟϥ ϩⲛ ⲛⲉⲩϩⲃⲏⲩⲉ· ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲡⲉⲩⲉⲓⲱⲧ ⲛⲣⲉϥϩⲉⲧⲃⲥⲟⲛ· ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁ ⲡⲕⲁϩ ⲟⲩⲱⲛ ⲛⲣⲱϥ ⲁϥⲱⲙⲕ ⲙⲡⲉⲥⲛⲟϥ ⲛⲁⲃⲉⲗ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲉϥϭⲓϫ· ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲓ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϥⲟⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ· ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲡⲅⲉⲛⲟⲥ ⲛⲕⲁⲉⲓⲛ· ⲁⲩⲱ ⲁϥⲕⲁⲑⲁⲣⲓⲍⲉ ⲙⲡⲕⲁϩ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲙⲟⲟⲩ ⲙⲡⲕⲁⲧⲁⲕⲗⲩⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧⲟϣ·

ⲁⲩⲱ ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲟⲩⲗⲁⲟⲥ ⲛⲃⲣⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ ⲡⲅⲉⲛⲟⲥ ⲙⲡⲇⲓⲕⲁⲓ(-ⲙⲍ̅-)ⲟⲥ ⲍⲏⲑ· ⲙⲛ ⲟⲩⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛⲃⲣⲣⲉ· ⲁⲩⲱ ⲉϥⲛⲏⲩ ⲉⲡⲁⲓⲁⲓ ϩⲙ ⲡⲟⲩⲱϣⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛ ⲡⲉⲥⲙⲟⲩ·

ϩⲟⲙⲱⲓⲟⲥ *(sic)* ⲟⲛ ⲥⲁϣϥ ⲛⲛⲟϭ ⲛⲅⲉⲛⲉⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲱⲱⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̇ⲉⲛⲱⲭ· ⲉϥϣⲣ̀ⲡⲧ̀ⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛⲁⲛ ⲉⲡⲁⲓ ⲛⲧⲙⲛⲧⲁⲧⲙⲟⲩ ⲛⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ·

ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ ϫⲓⲛ ⲉⲗⲁⲙⲉⲭ ϣⲁⲧⲡⲁⲣⲣⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ϣⲃⲉ ⲛⲅⲉⲛⲉⲁ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ· ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲙⲏⲧ ⲛⲥⲁϣϥ ⲛⲥⲟⲡ· ⲁⲩⲱ

---

suit. Il y eut sur la terre sept grandes générations de Caïn, corrompues dans leurs œuvres, dignes de leur père fratricide qui par ses mains fit boire à la terre le sang d'Abel (1). Dieu l'extermina, cette race de Caïn, et il purifia la terre par l'eau du grand déluge.

Et il y eut un peuple nouveau de la race de Seth, le juste, et un monde nouveau ; et ce peuple s'accrût et se répandit par la bénédiction (divine) (2).

De même il y eut sept grandes générations jusqu'à ce que Dieu transporta Enoch, nous donnant déjà un signe de l'immortalité de la résurrection.

C'est ainsi, de nouveau, que depuis Lamech jusqu'à la venue du Christ, il y eut soixante dix c'est-à-dire, sept fois

(1) Litt. : « celles-là firent corruption dans leurs œuvres, surtout leur père fratricide par les mains duquel la terre ouvrant sa bouche absorba le sang d'Abel. »

(2) Litt. : « et il s'accrût par la diffusion et la bénédiction. »

ⲛⲁⲓ ⲉϥϩⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲥⲧⲏⲥ·

ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ ⲁⲛϩⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲛⲓⲥⲣⲁⲏⲗⲓⲧⲏⲥ· ϫⲉ ⲧⲏⲡⲉ ⲙⲡⲓⲥⲁϣϥ *ⲙⲙⲏⲧⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ϣϥⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ· ⲁⲩⲁⲁⲩ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲉⲛ ⲧⲉⲭⲙⲁⲗⲱⲥⲓⲁ [a] ϩⲛ ⲧⲙⲛⲧϩⲙϩⲁⲗ ⲉⲧⲥⲁϣⲉ ⲛⲛⲁⲃⲟⲭⲟⲇⲟⲛⲟⲥⲟⲣ·

ⲉⲩⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲁⲛ ϩⲱⲱⲛ ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲟⲧⲟⲩ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲉⲛ ⲧⲙⲛⲧⲧⲩⲣⲁⲛⲛⲟⲥ ⲙⲡⲥⲁⲙⲡⲉⲑⲟⲟⲩ ⲡⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ· ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲥⲁϣϥ ⲟⲛ ⲛϩⲉⲃⲇⲱⲙⲁⲥ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛⲧⲉ ⲧⲁⲓⲭⲙⲁⲗⲱⲥⲓⲁ ⲛⲛϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲓⲏ̅ⲗ̅· ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ϣⲁⲣⲟⲛ ⲛϭⲓ ⲧⲡⲁⲣⲣⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲟⲩϫⲁⲓ ⲛⲧⲉⲡⲭ̅ⲥ̅ (*sic*) ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲙ ⲡⲉⲧⲣⲉϥϫⲓⲥⲁⲣⲝ ϩⲛ ⲧⲡⲁⲣⲑ [b] ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ·

ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ ⲁϥⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ (-ⲙ̅ⲛ̅-) ⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ ⲭⲣⲉⲱⲥ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥϣⲁⲛⲉⲓⲣⲉ ⲛ̀ⲟⲩϩⲉⲃⲇⲱⲙⲁⲥ ⲛ̀ⲟⲩⲟⲉⲓϣ· ⲉⲧⲉ ⲥⲁϣϥ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛⲉ· ⲉⲩⲉⲕⲱ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲭⲣⲉⲱⲥ ⲉⲧⲉⲣⲟⲟⲩ·

(a) Pour αἰχμαλωσία.
(b) Abréviation pour ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ.

---

dix générations, d'après le témoignage de Luc, l'Evangéliste.

C'est ainsi que nous trouvons ce nombre de sept fois dix années chez les Israëlites, dans les soixante dix années qui s'écoulèrent jusqu'à ce que Dieu les délivra de la captivité, dans l'amère servitude de Nabuchodonosor.

C'est aussi en figure de notre délivrance, par le Christ, de la tyrannie du néfaste démon. En effet, après sept semaines d'années de captivité pour les enfants d'Israël, arriva la venue salutaire du Christ, notre Dieu, par son incarnation dans la Vierge sainte.

De même, Dieu ordonna par la loi qu'à tout débiteur serait accordée la remise de sa dette, après une semaine de temps, c'est-à-dire après sept ans.

ϩⲟⲙⲱⲓⲟⲥ (*sic*) ⲟⲛ ⲟⲩⲁ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ϥ̇ϯⲣⲁⲛ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ϫⲓⲛϣⲟⲣⲡ ϫⲉ ⲧⲩⲣⲟⲥ· ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲉⲧϫⲟⲥⲉ· ϥ̇ϫⲱ ⲅⲁⲣ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ· ϫⲉ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲥⲁϣϥ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ϩⲛ ⲟⲩϭⲙⲡϣⲓⲛⲉ ϥ̇ⲛⲁϭⲙⲡϣⲓⲛⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲩⲣⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲉϥⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲙⲉⲛ ⲡⲉⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲡⲁⲓ ⲛϭⲓ ⲡⲑⲉⲟⲡⲁⲧⲏⲣ ⲇⲁⲩⲉⲓⲇ ϩⲙ ⲡⲉⲯⲁⲗⲙⲟⲥ ⲛⲧⲁϥⲥϩⲁⲓϥ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉϥ * ϫⲱⲙⲙⲟⲥ· ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲛⲉϥⲥⲛⲧⲉ ϩⲛ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ· ⲡⲟ̄ⲥ̄ ⲙⲉ ⲛⲉⲙⲡⲩⲗⲏ ⲛⲥⲓⲱⲛ ⲉϩⲟⲩⲉ ⲙⲙⲁ ⲛϣⲱⲡⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲓⲁⲕⲱⲃ· ⲁⲩϫⲱ ⲛϩⲉⲛⲧⲁⲓⲟ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲉ ⲧⲡⲟⲗ [a] ⲙⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲡϣⲙϣⲉ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲁϥⲟⲩⲱⲥϥ ϫⲓⲛ ⲉⲡⲉⲓⲛⲁⲩ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ (*sic*) ⲣⲱ ϣⲁϥϫⲟⲟⲥ ϩⲛ ⲟⲩϭⲉⲡⲏ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲡⲛⲁ ⲛ̇ⲟⲩⲱⲧ ⲉⲧϣⲁϫⲉ ϩⲛ ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ· ϫⲉ ϯⲛⲁⲣ̇ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲡⲉϫⲁϥ

(a) Abbréviation de ⲡⲟⲗⲓⲥ.

De même, un des prophètes, appelant déjà l'Eglise du nom de Tyr, c'est-à-dire la montagne élevée, s'exprime comme suit : « Après sept années, Dieu visitera Tyr » (1). David, l'ancêtre du Christ (2), est d'accord avec ce prophète, lorsqu'il dit dans le psaume qu'il a écrit au sujet de l'Eglise : « Ses fondements sont posés sur les montagnes saintes ; le Seigneur aime les portes de Sion plus que toutes les tentes de Jacob. On a dit des choses glorieuses au sujet de toi, o cité de notre Dieu » (3) c'est-à-dire l'Eglise des Gentils. Et le culte primitif a cessé désormais.

C'est pourquoi l'Esprit véritable qui parlait par les prophètes a ajouté aussitôt : « Je me souviendrai de

(1) *Is.* 23, 17. L'auteur parle ici de sept ans (ⲥⲁϣϥ), tandis que le texte d'Isaïe mentionne soixante-dix ans.

(2) ⲑⲉⲟⲡⲁⲧⲏⲣ.

(3) *Ps.* 86 (hebr. 87), 1 suiv.

ⲛϩⲣⲁⲁⲃ ⲙⲛ ⲃⲁⲃⲩⲗⲱⲛ ⲛⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲓ· ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲥ ⲛⲁⲗⲗⲟⲫⲩⲗⲟⲥ· ⲙⲛ ⲧⲩⲣⲟⲥ· ⲙⲛ ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲛⲛⲉϭⲟⲟϣ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲩ (-ⲙⲑ-) ϣⲱⲡⲉ ⲙⲙⲁⲩ· ⲥⲓⲱⲛ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲁϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲙⲛ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲏⲧⲥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲁϥⲥⲙⲛⲛⲥⲛⲧⲉ ⲙⲙⲟⲥ·

ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲧⲁϥⲣ̀ⲣⲱⲙⲉ ϩⲛ ⲥⲓⲱⲛ ⲙⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲛⲉⲧⲟⲛϩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ⲧⲓⲕⲟⲥ· ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧⲣⲉϥϫⲡⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ·

ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲁϥϫⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲣⲉϥ϶ⲥⲃⲱ ⲉⲧⲉ ⲙⲡⲟⲩⲧⲥⲁⲃⲟϥ ϩⲓⲧⲛ ⲗⲁⲁⲩ·

ⲁⲩⲱ ⲁϥⲟⲩⲟⲛϩⲟⲩ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲓϣⲙⲟⲩⲛ ⲙⲛ ⲡⲉⲓⲙⲉϩϣⲙⲟⲩⲛ ⲙⲙⲛⲧ ⲛⲥⲟⲡ ⲛⲧⲉ ⲧϭⲓⲛⲱⲡ· ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲓ ⲡⲉ * ⲉⲓϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲉⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲁⲛⲣ̀ϣⲟⲣⲡ ⲛⲕⲁⲁϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛⲥⲁⲑⲏ ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲛ ϫⲉ ⲡⲓ·

Rahab et de Babylone qui me connaissent. Et voilà que les étrangers et Tyr et le peuple des Ethiopiens se sont trouvés là (réunis). Sion la mère (1) dira : un homme et un homme (2) furent en elle, et le Très-Haut l'a fondée.

Ce qui veut dire : Dieu le Verbe s'est fait homme dans la vraie Sion, la mère de tous les vivants au sens spirituel : Marie la mère de Dieu (3).

Voilà ce que nous a dit le Maître par excellence (4).

Et il nous a manifesté ces choses au sujet de ce nombre huit et huit fois dix, correspondant à la lettre que nous avons mise en avant, plus haut, la lettre appelée *pi*.

(1) *Sion la mère*, conformément aux codd. B, C, D et à un grand nombre de versions anciennes. La Vulgate porte : *Numquid Sion dicet*? ce qui se rapproche davantage du texte hébreu. Voir le Commentaire de S. Jérôme qui soutient que la leçon μήτηρ Σιών est une corruption pour μήτι Σιών.

(2) Hébraïsme pour : beaucoup d'hommes.

(3) **ⲧⲣⲉϫⲡⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ** correspondant adéquatement au grec θεοθόκος.

(4) Litt. « le Maître qui n'a été instruit par personne ».



ⲉϥⲃⲱⲗ ⲛⲁⲛ ⲟⲛ ⲛⲧϭⲓⲛⲥⲱⲛⲧ ⲙⲛ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲙⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲓ ⲡⲉ·

ϥϫⲱ ⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲁⲛ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ· ϫⲉ ⲛⲧⲁϩⲟ ⲙⲉⲛ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲥⲛⲁⲩ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲉⲡϣⲱⲓ ⲉⲧϩⲙ ⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲁⲛ ⲛⲗⲁⲟⲥ ⲥⲛⲁⲩ· ⲉⲥⲕⲏ ⲅⲁⲣ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲛϭⲓ ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲙⲉⲛ ⲡⲉⲥⲗⲁⲟⲥ· ⲁⲩⲱ ⲉⲥ (-ⲡ̅-) (a) ⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲛⲥⲛⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲙⲛ ⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ·

ⲡϣⲱⲗϩ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉⲧⲕⲏ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲉϫⲛ ⲡⲉⲥⲧⲩⲗⲗⲟⲥ ⲥⲛⲁⲩ ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲁⲛ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅·

ⲡⲉⲧⲛⲏⲩ ⲅⲁⲣ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ ⲡϣⲱⲓ· ⲉϥⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲛⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ· ⲉⲧⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲣⲱ ⲡⲉ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲟⲛ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡⲱⲛⲉ ⲛⲕⲟⲟϩ· ⲡⲱⲛⲉ ⲅⲁⲣ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲧⲁⲩⲥⲧⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ

(a) En tête de la page (*v*)	ⲡ̅	ⲓ̅ⲥ̅	ⲭ̅ⲥ̅	ⲉ̅.
	50	Jésus-Christ		5

Il (le Christ) nous explique de nouveau le fondement et la figure de la forme de cette lettre *pi*.

Voici ce qu'Il nous dit : Les deux colonnes verticales de cette lettre nous représentent les deux peuples : c'est l'Eglise et son peuple, l'Eglise étant composée à la fois des juifs et des gentils.

La ligne d'en haut, reposant sur les deux colonnes, nous représente le Christ (1).

Le Christ, en effet, celui qui vient d'en haut, est au dessus de toutes choses ; et c'est pour cela qu'on l'appelle la pierre angulaire. La pierre, dit-il, répudiée

(1) La figure ci-jointe porte effectivement les inscriptions suivantes : en haut, ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲱⲛⲉ ⲛⲕⲟⲟϩ, « le Christ la pierre angulaire » ; à droite ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲛⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ, « le peuple des gentils » ; à gauche ⲡⲗⲁⲟⲥ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁ, « le peuple juif ». L'inscription de gauche, placée dans la marge intérieure, est à peine lisible et semble avoir été écrite en abrégé.

нетнωт паι ацϣωпе ñоүапе ннооϩ ецмаϩе аүω ецтаϫро пιсоϭт снаү ете наι не пλаос снаү·

нөе гар нϩнта ϩм пецсχнма ϫе ϩιтен (-па-) (a) пιϣωλϩ снаү етаϩератоү нтац· ецсүмане нан саөн мпмооү снаү· аүω етнереа етϩн тецмнте етϭе ппωрϫ евоλ нтацϣωпе ϩн тмнте ннаι· ειϣаϫе пмооү етсапϣωι мпестереωма мен петсапеснт ммоц· нтеιϩе ϩωωц песχнма мпειсϩаι ете пι пе ϥоүωнϩ евоλ мпλаос снаү· ϩιтен пιϣωλϩ снаү етаϩератоү етнϩнтц· аүω петϩιϫн наι ецϣооп нϩιнωн мпωне нноοϩ· ете паι пе пе$\overline{χс}$ пноүте нтпаλаιа ϩιоүсоп мнтгүнн (b)

*λοιпон ϩωωс енераноλλоүөιн нса наι нтειмιне· мареиϣωλϩ ϩωωц мпестιχιон етменнса пι· ете паι пе ρω·

(a) En tête de la page (r) : $\overline{\text{ε}}$ $\overline{\text{үс}}$ өс на.
6 fils de Dieu 51

(b) гүнн pour καινή.

---

par les constructeurs, est devenue une pierre angulaire, donnant la cohésion et la stabilité aux deux murs, c'est-à-dire aux deux peuples (1).

De même que le *hêta*, par ses deux lignes verticales, nous représente les deux eaux, — la barre du milieu marquant la séparation des eaux supérieures au firmament et des eaux inférieures — ; de même, la forme de cette lettre *pi* représente les deux peuples, à raison de ses deux lignes verticales ; tandis que la ligne supérieure figure la pierre angulaire qui est le Christ Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament à la fois.

Au reste, poursuivons de la même manière, en traçant la lettre suivante, le *ro*.

(1) *Matth.* XXI, 24 ; *Marc.* XII, 10 ; *Luc.* XX, 17.

Ⲣ ⲡⲓ ⲣⲱ ⲅⲁⲣ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ̇ ⲙⲙⲁϩϣⲉ ϩⲛ ⲧϭⲓⲛⲱⲡ ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲁⲛ ϩⲙ ⲡⲉϥⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲧⲡⲉ· ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉϣⲓⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲟⲩϩⲙ ⲙⲡⲟⲩⲁ ⲛⲧⲁϥⲥⲱⲣⲙ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧϣⲁⲓⲣⲉ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲥⲧⲁⲓⲟⲩ ⲯⲓⲥ ⲛ̇ⲉⲥⲟⲟⲩ· ⲟⲩⲁ ⲅⲁⲣ ⲙⲉⲛ ⲡⲓⲥⲧⲁⲓⲟⲩ ⲯⲓⲥ ϣⲁⲩⲉⲣ ϣⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲏⲡⲉ ⲙⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ· ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲡⲙⲉϩϣⲉ ϩⲛ ⲛⲉ * ⲥⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲁⲇⲁⲙ· ⲡⲉⲥⲟⲟⲩ ⲛⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲟⲏⲣⲟⲛ·

ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲟⲛ ⲧⲕⲓⲃⲱⲧⲟⲥ ⲛⲛⲱϩⲉ ⲧⲁⲓ ⲉ̇ⲧⲟ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϣⲣⲡⲥϩⲁⲓⲥⲟⲩ· ⲁⲩⲕⲱⲧ ⲛⲧⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϩⲛ ϣⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ·

ⲛⲑⲉ ⲛ̇ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ϩⲱⲱϥ ϩⲛ ⲧⲉϥⲙⲉϩϣⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲁⲩϫⲡⲟ ⲛⲁϥ ⲛ̇ⲓⲥⲁⲁⲕ ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲡⲉⲭⲥ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ·

Ce *ro*, qui répond au nombre cent dans la numération, nous symbolise, par sa forme, la venue de Dieu le Verbe, descendu du ciel sur la terre pour visiter et sauver celle qui errait en dehors du bon troupeau des quatre vingt dix neuf brebis (1). Car un et quatre vingt dix-neuf font cent, ce qui correspond à la valeur numérique de cette lettre : or, la centième brebis est Adam, au sens idéal et spirituel.

De même aussi, l'arche de Noé, qui est la figure de l'Eglise, selon ce que avons écrit plus haut, on l'a bâtie en cent ans.

C'est ainsi également qu'Abraham engendra dans sa centième année Isaac, la figure du Christ, le Fils et le Verbe du Père.

(1) Allusion à *Matth.* XVIII, 12 seq., *Luc.* XV, 4 seq. L'auteur veut établir un rapprochement entre la valeur numérique du *ro* et la centième brebis égarée que le bon pasteur est venu sauver.

ⲡⲓⲕⲩⲕⲗⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϫⲛ ⲧⲁⲡⲉ ⲙⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲁⲛ ⲛⲧⲡⲉ· ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ϩⲱⲱⲥ ϫⲉ ϩⲛⲁⲛ ⲁⲛⲟⲩⲉⲛϩ ⲡⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲁⲑⲛ (-ⲡ̅ⲃ̅-) ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛ̀ⲟⲩ· ⲡⲓϣⲱⲗϩ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛ̀ⲁⲩⲁⲛ ⲛⲭⲣⲱⲙ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲡⲉ· ⲉⲥⲟ̀ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲕⲧⲓⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲣ̀ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲟⲩⲕⲱϩⲧ ⲉϥⲟⲩⲱϣⲙ ⲡⲉ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ϣⲁⲣⲉ ⲡⲓⲥⲧⲓⲭⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲥⲩⲙⲙⲁ ⲉϥⲛⲁⲉⲣⲥⲩⲛⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲟⲛ (*sic*) ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲣⲱ· ⲟⲑⲉ ⲛⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϭⲓ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲣⲉⲛⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲕⲁⲗⲱⲥ ϫⲉ ϩⲓⲧⲛ ⲧⲓⲁⲕⲧⲓⲛ ⲧⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲡⲉ ⲉϥⲣ̀ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ *ⲥⲭⲉⲇⲱⲛ ⲛⲟⲛⲧⲟⲥ ⲛϭⲓ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ· ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲛⲉⲓⲙⲉ ⲉⲛⲁⲓ ϩⲛ ⲟⲩⲧⲁϫⲣⲟ ϩⲛ ⲛⲉⲥϩⲁⲓ ⲉⲧⲥⲁⲑⲛ· ⲉⲧⲉ ⲉⲓ ⲡⲉ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ̀ ⲛⲥⲙⲟⲧ ⲉⲥⲩⲙⲙⲁ· ϩⲙ ⲡⲉⲧⲣⲟⲭⲟⲥ ⲉⲧϭⲱϫⲃ ⲉⲧ-

---

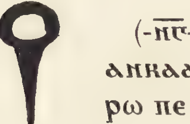
Le cercle placé à la partie supérieure de cette lettre, nous symbolise le ciel, comme nous l'avons expliqué dans l'interprétation du *ou* ; la ligne qui s'en détache vers le bas, tracée en couleur de feu (1), marque la descente du ciel de Dieu le Verbe, à l'instar d'un rayon lumineux et éclairant le monde ; car Dieu est un feu qui consume.

Voilà pourquoi la lettre *summa* suit immédiatement le *ro* : cela nous montre manifestement que, par ce rayon de la descente du Verbe, le monde entier a été éclairé d'une lumière spirituelle. C'est ce que nous savons déjà avec certitude par les lettres précédentes, notamment le *ci* (2) dont la forme rappelle celle du *summa* : celle d'un demi-cercle. Le *summa* est aussi un cercle, mais un

(1) Cette ligne est tracée à l'encre rouge.

(2) Cf. p. 132. Le *ei* seul est mentionné explicitement ici ; immédiatement après, il est question du *laula* dont les deux jambages représentent également des rayons lumineux (cf. p. 135).

ⲛϩⲏⲧϥ· ⲥⲩⲙⲙⲁ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲟⲩⲧⲣⲟⲭⲟⲥ ⲡⲉ· ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉϥϫⲏⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲓⲛⲉ ⲙⲉⲛ ⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲙⲡⲉⲧⲣⲟⲭⲟⲥ ⲉⲧϩⲉⲛ ⲉⲓ· ⲗⲁⲩⲗⲁ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲡⲓϣⲱⲗϩ ⲥⲛⲁⲩ ⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ ⲡϣⲱⲓ ⲁⲛⲉⲣϣⲟⲣⲡ ⲛϫⲟⲟⲥ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲟⲩ·ϫⲉ ϩⲛ ⲁⲕⲧⲓⲛ ⲛⲉ· ⲛⲑⲉ ϩⲱⲱⲥ ⲛⲧⲁⲕⲧⲓⲛ ⲛⲣⲱ ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ·



(-ⲡ̅ⲩ̅-) ⲉⲓⲥ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲧⲁⲛϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲕⲁⲁⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲓⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲣⲱ ⲡⲉ ⲙⲛ ⲥⲩⲙⲙⲁ·

Ⲥ ⲡⲕⲩⲕⲗⲟⲥ ⲙⲉⲛ ⲙⲡⲓⲥⲩⲙⲙⲁ ⲉϥⲟ́ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲧϩⲙ ⲡⲉϥⲥⲡⲓⲣ ⲛ̀ⲟⲩⲛⲁⲙ ⲡⲉ ⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲉⲥⲑⲛⲧⲟⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛϫⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲁⲛϯⲥⲭⲏⲙⲁ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲥⲁⲑⲏ ϩⲙ ⲡⲉⲭⲁⲣⲁⲧⲏⲣ ⲛ̀ⲉⲓ·

ⲛⲑⲉ ⲛⲧⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲟⲟⲥ· ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲛϭⲓ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ * ⲡⲓⲧⲣⲟⲭⲟⲥ ϩⲱⲱϥ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ

---

cercle inachevé, semblable à celui qu'on trouve dans le *ei*. Nous avons déjà dit, d'autre part, que les deux jambages du *laula*, se dirigeant de haut en bas, représentent des rayons, tout comme celui du *ro* dont le rayon descend sur le monde.

Voilà la description et l'explication de ce qui concerne le caractère du *ro* et du *summa*.

Le cercle du *summa* est la figure du monde, et la lumière (l'ouverture) qui est à droite représente la diffusion de la lumière dans le monde, d'après ce que nous avons déjà dit et décrit à propos de la lettre *ei*.

C'est ainsi que Dieu a dit « Que la lumière soit etc. ». Le cercle qui est à la partie supérieure du *ro* est la figure

ⲛⲣⲱ ⲉϥⲟ̇ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲓⲕⲉⲣⲉⲁ ⲟⲛ ⲛ̇ⲁⲩⲁⲛ ⲭⲣⲱⲙ (*sic*) ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲑⲉ ⲛ̇ⲟⲩⲁⲕⲧⲓⲛ· ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲁⲛ ⲛⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁⲛϣⲣⲡϫⲟⲟⲥ· ⲡⲉⲓ ⲥⲩⲙⲙⲁ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲡⲉⲓ ⲉⲧⲉⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲣⲟϥ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲣⲱ· ⲛⲑⲉ ϩⲱⲱϥ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧϭⲓⲛⲣ̇ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲧⲉ ⲉⲓ· ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲛⲧⲁⲛϣⲣⲡϫⲟⲟⲩ·

ⲁⲗⲗⲁ ⲧϭⲓⲛⲉⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲉⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲡⲁ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲉ ⲛⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ· ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉϣⲙⲁ ⲙⲛ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲉ ⲛϩⲏⲧϥ· (-ⲛ̄ⲇ̄-) ϩⲱⲥ ϫⲉ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲟⲟⲥ ϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ· ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϣⲱⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥϣⲱⲡⲉ· ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ϩⲱⲥ ⲉⲟⲩⲛⲧϥ ϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲙⲙⲁⲩ ϥⲛⲁ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲛⲏⲩ ϩⲛ ⲧϭⲓⲛϣⲓⲃⲧⲉ ⲛⲛⲉϩⲟⲟⲩ

---

du ciel ; la ligne en couleur de feu, qui en descend comme un rayon, nous symbolise la venue de Dieu le Verbe, comme nous l'avons déjà dit (1). Ce *summa* est la figure du monde éclairé par le *ro* (2). Le même symbole de la lumière, nous l'avons retrouvé dans le *ei* (3).

Mais cette lumière là était une lumière corporelle, faible image du mystère qu'elle renfermait (4), cette lumière dont Dieu a dit en cet endroit : « que la lumière soit et elle fut », lumière substantielle allant et venant pour la détermination des jours (5).

(1) L'auteur ne fait que répéter ici sa théorie déjà longuement développée sur la signification du *ro* et ses rapports avec le *summa* et le *ei*, voire même le *laula*.

(2) Le rayon lumineux du *ro*.

(3) Litt. « Il en est de même de la figure de l'illumination du *ei*, comme nous l'avons dit ».

(4) Litt. « selon la diminution et le mystère qui était en elle ».

(5) Litt. « comme Dieu a dit en cet endroit que la lumière soit et elle fut ; à cause de cela, comme étant là son hypostase, elle allait et venait dans la distinction des jours ».

ⲡⲓⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲇⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲛⲧⲉ ⲣⲱ ⲟⲩⲡⲛⲁⲧⲓⲕⲟⲛ ⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ·

ⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ϩⲛ ⲧⲁⲥⲡⲉ ⲛⲛⲥⲩⲣⲟⲥ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲫⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϣⲁⲩϩⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉⲩⲁⲥⲡⲉ ϫⲉ ⲧⲧⲁⲡⲣⲟ·

ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲧⲧⲁⲡⲣⲟ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ ⲁϥⲧⲱϣ * ⲛϩⲏⲧϥ ⲛⲧⲉϥϭⲓⲛⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲣ̇ⲣⲱⲙⲉ ⲛϩⲏⲧϥ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ⲟⲛ ϣⲁϥⲉⲣⲥⲓⲛⲁⲕⲟⲗⲟⲩⲑⲓ (*sic*) ⲛϭⲓ ⲡⲓⲧⲁⲩ·

ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲟⲛ ⲡⲁⲓ ⲁϥⲧⲁⲙⲟⲛ ϩⲛ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ϥ̇ⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲙⲡⲓ⳨ ⲙⲡⲉⲭⲣⲏⲥⲧⲟⲥ ϩⲙ ⲡⲉϥⲧⲩⲡⲟⲥ· ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉϥϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲛⲧⲟϥ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲙⲡⲉⲟⲟⲩ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅· ϫⲉ ⲟⲩⲓⲱⲧⲁ ⲛ̇ⲟⲩⲱⲧ ⲏ ⲟⲩϣⲱⲗϩ ⲛ̇ⲟⲩⲱⲧ ⲛⲛⲉⲩⲥⲓⲛⲉ

La lumière du *ro*, au contraire, est une lumière spirituelle et céleste.

Cette lettre dans la langue des syriens est appelée *phi* et ils l'interprètent selon leur langue : la bouche (1).

En effet, Dieu le Verbe et la bouche du Père, a établi par lui (2) sa venue dans le monde et son incarnation (3).

A cause de cela, de nouveau, le *tau* suit immédiatement.

Cette lettre nous apparaît manifestement comme symbolisant, par sa forme, la croix de l'*Oint*, le Dieu de gloire, Jésus-Christ, qui a dit que « ni un *iota*, ni un trait ne

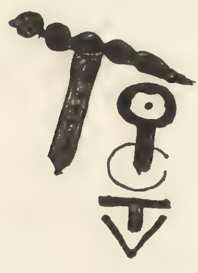
(1) L'auteur essaie d'établir un rapprochement entre le *ro* en question et le *phi* des langues sémitiques, dont le nom paraît devoir s'identifier avec le mot sémitique désignant la bouche פא. Il a probablement en vue la signification similaire du mot ⲣⲱ en copte, et du signe de la bouche (*r* ou *l*) en hiéroglyphes. De part et d'autre il trouve une allusion à la venue du Christ.

(2) Par le *ro*, dont la signification en égyptien rappelle le *verbe* ou la *bouche* et dont la figure annonce la venue de la lumière spirituelle dans le monde. Le rédacteur, s'il n'était pas Egyptien d'origine, avait donc une certaine connaissance de la langue égyptienne.

(3) Litt. « son inhumanisation ».

ϩⲙ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϣⲱⲡⲉ· ⲡⲉⲓ ⲓⲱⲧⲁ ⲇⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲙⲛ ⲡⲉⲓϣⲱⲗϩ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲡⲁⲓ (-ⲡ̄ⲉ̄-) ⲡⲉ ⲡⲉϥ⳨·

ⲛⲧⲟϥ ⲡ̄ⲥ̄ ⲛⲑⲉ ⲉⲧⲉϥϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲟⲛ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲓ ⲧⲁⲩ ⲉⲧⲟ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲡⲓ⳨ ⲛⲟⲩϫⲁⲓ· ϫⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲧⲁ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ϫⲉⲥⲧ ⲙⲡϩⲟϥ ϩⲛ ⲧⲉⲣⲏⲙⲟⲥ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ϩⲁⲡⲥ ⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩϫⲉⲥⲧ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ· ⲟⲩϩⲟϥ ⲇⲉ ⲉⲩϣⲁⲛⲁϣⲧϥ ⲉⲩϣⲉ ϣⲁⲕϭⲉⲛ ⲡⲉϥⲥⲭⲏⲙⲁ ⲙⲡⲉⲓⲧⲩⲡⲟⲥ·



ϩⲁⲡⲥ ⲟⲛ ⲉⲧⲣⲉⲛⲟⲩⲉⲛϩ ⲡⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲕⲁⲗⲱⲥ· ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲧⲉⲛⲛⲁϯⲧⲩⲡⲟⲥ ⲉⲛⲁⲓ ⲟⲛ· * ⲧⲉ ⲧⲁⲕⲧⲓⲛ ⲛⲧⲁⲩ ⲉⲧⲟ ⲛϩⲩⲕⲱⲛ ⲙⲡⲉ⳨· ⲧⲁⲕⲧⲓⲛ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ϩⲛ ⲣⲱ ⲉⲥⲣ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲥⲩⲙⲙⲁ·

---

périront de la loi, jusqu'à ce que tout cela arrive » (1). Ce *iota* et ce trait, c'est sa croix (2).

De même, Dieu a dit au sujet du *tau*, figure de la croix du salut : « Comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi il faut qu'on élève le fils de l'homme » (3). Or un serpent surmontant un poteau de bois, nous donne cette figure (4).

Il nous faut expliquer ultérieurement cette parole. Traçons de nouveau ces figures. Le rayon du *tau* est l'image de la croix, comme le rayon qui descend du *ro*, signifie la lumière du monde, représenté à son tour par le *summa* (5).

(1) *Matth.* V, 18.

(2) Il faut vraisemblablement entendre par là que la figure du *tau* ou de la croix est composée d'un *iota* et d'un trait.

(3) *Joan.* III, 14.

(4) Litt. « Un serpent si on le suspend sur un bois, tu trouves sa figure de cette manière » (Voir la figure du texte copte.)

(5) Litt. « car le rayon qui descend dans *ro* éclaire le monde qui est *summa* ».

ⲛⲑⲉ ⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲣⲱ ⲧⲉ ⲧⲁⲕⲧⲓⲛ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ
ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲣ̇ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ (*sic*) ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ
ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲥⲩⲙⲙⲁ· ⲟⲩ ϯⲙⲓⲛⲉ ⲧⲉ ⲧⲁⲕⲧⲓⲛ ⲛⲧⲁⲩ· ⲧⲁⲓ ⲛⲧⲁ-
ⲥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛϭⲓ ⲧⲁⲕⲧⲓⲛ ⲛⲧⲙⲛⲧⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲁⲥⲣ̇ⲟⲩⲟ-
ⲉⲓⲛ ⲡⲗⲁⲕⲕⲟⲥ ⲛⲁⲙⲛⲧⲉ· ⲡⲗⲁⲕⲕⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲙⲛ ⲡϣⲱⲕϩ ⲛⲁⲙⲛⲧⲉ
ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲙⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲛϩⲁⲉ· ⲁⲩⲱ
ⲙⲙⲉϩϥⲧⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ (-ⲛ̄ⲉ̄-) ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϩⲩ· ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁϥⲉⲓ
ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲃⲟⲗϩⲙ ⲡϣⲉ ⲙⲉⲥ⳨ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲡⲗⲟⲅⲟⲥ
(*sic*) ⲁⲩⲱ ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩϥ ⲉⲛⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲙ ⲡⲕⲁⲕⲉ ⲙⲛ ⲑⲁⲓⲃⲉⲥ
ⲙⲡⲙⲟⲩ·

ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟϥ ϩⲱⲱϥ ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲙⲡⲓⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲡⲁⲓ ϥ̇ⲟⲩⲱⲛϩ
ⲉⲃⲟⲗ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲛⲧϭⲓⲛⲃⲱⲕ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲉⲛⲉⲛϣⲓⲕ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ
ⲛⲁⲙⲉⲛⲧⲉ ⲙⲛ ⲧⲉϥϭⲓⲛⲉⲓ ⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗⲛϩⲏⲧϥ·

Le rayon du *tau* est semblable au rayon du *ro*, rayon descendant du ciel et éclairant la terre représentée par le *summa* ; il est la manifestation du rayon divin qui illumina le gouffre de l'enfer. Ce gouffre, en effet, et les profondeurs de l'enfer sont symbolisés par la dernière et la quatrième d'entre ces lettres (1), à savoir, *ou*. C'est dans cet enfer, symbolisé par la lettre *ou* (2) que descendit du bois de la croix, Dieu le Verbe et qu'Il se manifesta à ceux qui se trouvaient dans les ténèbres et l'ombre de la mort.

Et, de fait, la figure de cette lettre représente clairement la descente du Christ dans ces gouffres de l'enfer et son ascension de ce lieu (3).

(1) La quatrième du groupe ci-dessus.

(2) Litt. « dans lequel (*ou*) descendit du bois de la croix etc. » Voir la figure ci-jointe.

(3) Le commentaire de la lettre *ou* accompagne la figure elle-même : à droite, « ceci est l'ascension » ; à gauche, « ceci est la descente ».



ⲉⲣⲉ ⲡⲓⲥⲭⲏⲙⲁ ⲅⲁⲣ ⲟ̇ ⲛⲧⲉⲧⲣⲁⲕⲱⲛ (*sic*)
ⲟⲛ ⲙⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲙⲡⲉⲭⲥ ⲉⲃⲟⲗ-
ϩⲛ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ ϩⲛ ⲡⲙⲉϩϣⲟⲙⲛⲧ ⲛϩⲟⲟⲩ·
ⲉⲣⲉ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ϣⲟⲟⲡ ϩⲙ
ⲡⲓϣⲟⲙⲛⲧ (*sic*) ⲛϩⲟⲟⲩ· ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ
ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛⲉⲩⲟⲓ-
ⲕⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲙⲙⲟⲥ ⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲙ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ·

ⲟⲩ ⲙⲟⲛⲟⲛ ⲇⲉ ϫⲉ ⲡⲓⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲛⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲁⲓ
ⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̇ⲟⲩⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓⲙⲉⲓⲛⲉ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉⲩ
ⲕⲉ ⲣⲁⲛ ⲟⲛ ϩⲛ ⲧⲁⲥⲡⲉ ⲛⲛⲥⲩⲣⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲛⲧⲟⲥⲡⲉ ⲧϣⲟⲣⲡ
ⲛⲁⲥⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲧϭⲓⲛϣⲁϫⲉ ⲡⲁⲇⲁⲙ· (-ⲡ̅ⲍ̅-) ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ
ϩⲛ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲉϭⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲉⲭⲥ
ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ⲛⲛⲁϥⲓⲣⲟⲟⲩϣ ⲉⲟⲩⲉⲛϩ ⲛⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲟⲩ ϭⲉⲡⲏ·
ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲟⲩⲛⲟϭ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲧⲉ ⲧϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲙⲡⲓ ⲕⲉ ϣⲟⲙⲛⲧ

Car cette lettre, qui est la quatrième (1), figure la résurrection du Christ d'entre les morts, au troisième jour. En effet, ce fut le troisième jour qu'eut lieu ce mystère de la résurrection, cette résurrection sainte, prévue dans l'économie divine.

Or, ces choses nous sont clairement représentées, non seulement par la forme de ces lettres, mais aussi par le nom qu'elles ont dans la langue des Syriens, la première des langues et celle d'Adam. Ces choses nous révèlent clairement le mystère du Christ, comme nous allons à l'instant nous efforcer de le démontrer.

Il est très grand le mystère de ces trois lettres (2) ; car

(1) La lettre *ou*. Bien que le *phi* se trouve déjà dessiné en cet endroit, dans la marge du Ms., l'auteur n'en parlera que plus loin après être revenu une troisième fois sur le symbolisme des lettres qu'il vient de commenter. Il en est de même de l'explication des noms sémitiques, déjà annoncée dans le passage suivant et donnée seulement au tome quatrième.

(2) Les lettres ⲣ, ⲥ, ⲧ.

ⲛⲥϩⲁⲓ· ⲁϥⲧⲥⲁⲃⲟⲛ ⲅⲁⲣ ⲛϭⲓ ⲡⲙⲩⲥⲧⲁⲅⲱⲅⲟⲥ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧϭⲓⲛⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲡⲉ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲣⲱ· ⲧⲉϥϭⲓⲛⲉⲣⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲟⲛ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲉⲓ (*sic*) ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ· ⲡⲉ ⲧⲁⲕⲧⲓⲛ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ϩⲛ ⲣⲱ· ⲙⲛ ⲥⲩⲙⲙⲁ· ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲙⲡⲉ⳨ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏ ⲁϥϣⲱⲡⲉ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲧⲁⲩ* ⲧϭⲓⲛⲃⲱⲕ ⲇⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲁⲙⲛⲧⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲭ̅ⲥ̅ (*sic*) ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲩ [a] ⲛϭⲓ ⲡⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ· ⲙⲛ ⲡⲉϥⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ·

ϥ̇ⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉϥϭⲓⲛⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗϩⲓϫⲙ ⲡⲕⲁϩ· ⲁⲩⲱ ⲡⲓⲥⲧⲟⲓⲭⲓⲟⲛ ⲡⲁⲓ ⲁϥⲧⲥⲁⲃⲟⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲥϩⲁⲓϥ ⲛϭⲓ ⲡⲇⲓⲇⲁⲥⲕⲁⲗⲱⲥ (*sic*) ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲓⲧⲣⲟⲡⲟⲥ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲕⲁⲁϥ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲛ ⲡϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ ⲉⲧϫⲱⲙⲙⲟⲥ·

(a) *Sic*. peut-être pour ⲛⲁⲛ.

---

le mystagogue divin nous a enseigné la descente, du ciel, de Dieu le Verbe par la lettre *ro* : le rayon qui descend de *ro*, représente l'illumination du monde par le Christ et sa venue sur la terre, figurée par *summa* (1) ; la figure de la croix glorieuse se trouve dans *tau* ; la descente du Christ aux enfers répond à la lettre qui vient après celles-là et à son caractère (2).

Son ascension de la terre au ciel, nous est manifestée par une lettre que le divin Maître nous a apprise lui-même, selon la figure et l'explication que nous allons proposer (3).

(1) Litt. « son illumination du monde, et il venait en lui ; c'est le rayon qui descend du *ro* et le *summa* ». D'après la figure tracée plus haut et d'après le commentaire du *phi* (voir ci-dessous) le *summa* représente le monde.

(2) Encore la lettre *ou* qui vient après *ro* et *summa* (voir plus haut).

(3) Litt. « Il nous manifeste son ascension au ciel de la terre ; et ce caractère il nous l'a appris à écrire le Maître divin, selon la manière que nous allons proposer et la parole qui est en elle, disant : »



ϫⲉ ⲡⲉⲓ ⲧⲣⲟⲭⲟⲥ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲓ ⲥϩⲁⲓ ⲉϥⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲛⲁⲛ ⲙⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ⲛⲑⲉ ⲟⲛ ⲙⲡⲓⲧⲣⲟⲭⲟⲥ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉ ⲉⲓ· ⲙⲛ ⲑⲏⲧⲁ· ⲙⲛ ⲟⲩ· ⲙⲛ ⲥⲩⲙⲙⲁ (-ⲛ̄ⲛ̄-) ϫⲉ ⲡⲓϩⲱⲃ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲡⲉⲧⲟⲩⲥⲩⲙⲁⲛⲉ ⲙⲙⲟϥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲥⲭⲏⲙⲁ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ·

ⲡⲓϣⲱⲗϩ ⲇⲉ ⲉⲧⲛⲏⲩ ϫⲓⲛ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲡϣⲟⲓ (*sic*) ϣⲁ ⲛⲉⲧϫⲟⲥⲉ· ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛⲧⲁⲛⲁⲗⲩⲙⲯⲓⲥ ⲙⲡⲉ̄ⲭ̄ⲥ̄ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙⲡⲏⲩⲉ· ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲃⲱⲕ ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲛⲉⲧϣⲏⲕ ⲙⲡⲕⲁϩ ⲛⲧⲟϥ ⲟⲛ ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲧⲡⲉ ⲛⲙⲡⲏⲩⲉ·

ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ⲉⲣⲉ ⲡⲓϣⲱⲗϩ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲡϣⲟⲓ (*sic*) ⲉϥⲟ̀ ⲛⲧⲩⲡⲟⲥ ⲡⲕⲩⲕⲗⲟⲥ (*sic*) [(a)] ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲛ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲥⲛⲧⲉ ⲉⲧⲛϩⲏⲧϥ·

ⲡⲛⲟϭ ⲟⲩⲛ ⲙⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉ ⲧⲁⲛⲁⲗⲩⲙⲯⲓⲥ* ⲙⲛ ⲉ̄ⲭ̄ⲥ̄ ⲁⲩⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣⲓⲍⲓⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲁⲛ ϩⲙ ⲡⲉⲥⲭⲏⲙⲁ ⲙⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁⲛϣⲉⲣⲡⲥϩⲁⲓϥ ⲉⲧⲉ ⲫⲓ ⲡⲉ·

(a) Ce passage présente plusieurs difficultés qui en rendent la traduction incertaine. Nous nous sommes rapprochés de l'arabe qui paraît avoir lu : ⲙⲡⲕⲩⲕⲗⲟⲥ ⲛⲧⲉ̄ⲥⲫⲏⲣⲁ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ : « le trait droit et dressé est la figure du tour de la sphère du monde par ce qui est en lui (le trait ?) des deux supériorités » (Traduction de M. Forget).

Le cercle tracé dans cette lettre nous représente la figure du monde, de même que la courbe qu'on trouve dans *ei*, *thêta*, *ou* et *summa*, et qui représente une même chose, la figure du monde.

La ligne qui remonte du bas vers la partie supérieure est le symbole de l'ascension du Christ vers les cieux ; car celui qui est descendu dans les profondeurs de la terre, est aussi remonté au ciel des cieux.

C'est pourquoi la ligne qui se dirige de bas en haut, représente par ses deux extrémités le cercle du monde (?).

C'est donc le grand mystère de l'ascension qui nous est caractérisé par la figure de la lettre que nous avons tracée, le *phi*.

ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ϩⲛ ⲟⲩϭⲉⲡⲏ ⲙⲛⲛⲥⲱϥ ⲁϥⲍⲱⲕⲣⲁⲫⲓ (*sic*) ⲛⲁⲛ ⲉⲛ (*sic*) ⲭⲓ ⲉϥϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉϫⲉ·



ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲟⲩⲛ ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲟ̇ ⲛϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲕⲟⲟϩ ⲁⲩⲱ ⲛϥⲧⲟ ⲛ̇ⲁⲣⲭⲏ ⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲕⲩⲣⲓⲅⲙⲁ [a] ⲙⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉⲡⲉⲭⲥ· ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁⲩⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲙⲙⲟϥ ϩⲙ ⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲥⲁ ⲙⲡⲕⲟⲥⲙ[ⲟⲥ] (-ⲛⲑ-) ⲙⲉⲛⲛⲥⲁ ⲧⲁⲛⲁⲗⲩⲙⲯⲓⲥ ⲙⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲉ ⲧϭⲓⲛⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ· ⲉⲛⲉⲙⲡⲏⲩⲉ ⲇⲉ·

ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲣⲱ ⲇⲉ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲥⲉϣⲟⲟⲡ ϩⲙ ⲡⲓⲥϩⲁⲓ ⲛϭⲓ ϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲕⲟⲗⲡⲟⲥ ⲧⲟⲩⲧⲉⲥⲧⲓⲛ ⲡⲓⲉϥⲧⲟⲟⲩ (*sic*) ⲙⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲧϩⲙ ⲡⲉⲇⲣⲟⲙⲟⲥ ⲙⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙⲡⲉϩⲟⲟⲩ·

(a) *Sic.* pour κήρυγμα.

Immédiatement après, Il (le Maître) nous décrit et nous explique le *chi* de cette manière :

Cette lettre qui a quatre angles et quatre extrémités nous représente la prédication des quatre évangiles du Christ répandue dans les quatre parties du monde après que le Christ, notre Dieu, fut monté aux cieux (1).

Voilà pourquoi, il y a dans cette lettre quatre *golfes* (angles) représentant les quatre étapes que parcourt la lumière du jour (2).

(*A continuer.*) A. Hebbelynck.

(1) La figure porte à chaque extrémité le nom d'un évangéliste et, dans l'intérieur de chaque angle, le nom d'un des points cardinaux.

(2) Litt. « les quatre parties de la course de la lumière du jour ».

QUELQUES MOTS D'INFORMATION

SUR LE

SADJARAH MALAYOU.

Aux yeux de l'historien néerlandais *Valentijn*, le *Makôta radja-râdja* (Couronne des Rois) et le *Panourounan radja-râdja* (Descendance des Rois) plus connu sous le nom de *Sadjarah malayou*, sont deux joyaux précieux de la littérature malaise. Du premier de ces ouvrages, le philosophe Barthélemy Saint-Hilaire a dit qu'il méritait de fixer l'attention du monde savant (1). Du second, nous voulons dire ici quelques mots seulement.

C'est en l'année 1021 de l'hégire (1613 de notre ère) que le *Sadjarah malayou* fut écrit. Le lieutenant Newbold, l'historien de la presqu'île de Malaka l'a qualifié en ces termes : « *decidedly the best historical specimen the Malays have to boast of* ». Plus récemment le savant docteur néerlandais Tendeloo, disait du même ouvrage : « *In meine schatting, een van de schoonste werken der Maleische letterkunde* ».

L'illustre orientaliste anglais, John Leyden, mis en

(1) *Journal des Savants*, Revue bibliographique, 1888.

possession d'un manuscrit du *Sadjarah Malayou*, s'empressa de le traduire. Sa traduction fut publiée à Londres en 1821, avec une ample et élogieuse préface de Sir Stamford Raffles, sous le titre assez peu exact de « *Malay Annals* ». Dans le cahier de juin 1846, du Journal de la Société asiatique de Paris, M. Dulaurier, professeur de malais et de javanais à l'Ecole spéciale des Langues orientales vivantes, a porté ce jugement beaucoup trop sévère sur le mérite de l'œuvre du D[r] John Leyden :

« La traduction du *Schedjaret malayou* par Leyden n'est qu'une traduction inachevée et informe, qui fut publiée dans cet état, après sa mort, par Raffles. Or, dans cette version, se trouvent supprimées, entre autres choses curieuses et intéressantes, les généalogies, c'est-à-dire l'élément chronologique. Pour juger du mérite du *Schedjaret malayou*, il faudrait donc avoir lu le texte original, dont il existe une édition qui a vu le jour à Singapore, et qui quoique rare en Europe, n'est pas cependant introuvable. »

C'est sur un exemplaire de l'édition originale de Singapour publiée par Abdallah ben Abdelkader, le plus célèbre des littérateurs malais du XIX[e] siècle, (exemplaire apporté de Malaka par l'abbé Favre, successeur de M. Dulaurier à l'école des Langues orientales vivantes), que j'ai entrepris de donner une traduction littérale du *Sadjarah malayou*, sans suppression, changement ni lacune. J'espère que, malgré ses défauts, elle sera accueillie avec une bienveillante indulgence. Certes, je ne dirai point avec l'auteur malais, que le *Sadjarah malayou* est « la perle des histoires, le joyau des chroniques, » je dirai plutôt, avec lui et comme lui : « Vous tous qui lisez cette histoire, n'allez pas discuter ses mérites, et son

plus ou moins de perfection ! » J'ajouterai volontiers que ce livre, bien que débutant par des légendes plus ou moins fabuleuses, renferme des récits authentiques de faits et d'événements historiques, qui en font le *livre national* des Malais.

Aristide Marre.

INDEX

DES NOMS DE PERSONNES ET DES NOMS DE LIEUX CONTENUS DANS LE SADJARAH MALAYOU.

1r Récit :

Noms de personnes :

Nouchirouân
Tarsi Berderâs
Radja Hirân
Aqtab el Ard
Mahtab el Bahri
Radja Soulân
Radja Sourân
Radja Pandîn
Gangga Châh Djouhan
Zaras Gangga (la princesse)
Radja Tchoulîn
Onangkiou (la princesse)
Tchendâni-Ouasiâs (la princesse).
Darigangga (la princesse)
Betchitram-Châh
Palido-Tâni
Nila-Manam
Sidi-Hamza

Noms de lieux :

2e Récit.

Demang Lebar Daoun
Ouân Ampou
Ouân Melini
Nila Pahlaouan
Kisna Pandita
Nila Outâma
Soleiman
Nouchirouân
Batla
Ouang

Andalas
Palembang
Mouara Tatang
Malayou
Sagantang Maha-Mirou
Tandjong Poura
Madjapahit
Lingga (montagne de)
Sambou (détroit de)
Bantan

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Dara	Siam
Onan-Sendâri	Tadjong Rangas
Toundjang Bouyéh (la princesse)	Roukou
Sri Déoui (la princesse)	Houdjong Tanah Balanga
Tchandra Déoui (la princesse)	Kouantan (rivière de)
Sang Maniaka	Sapat (rivière de)
Sang Nila Outâma	Menangkabau
Ouan Sri Bani	Pagar-rouyong
Poutra Samara Ningrat	
Iskandar Châh (la reine)	
Indra Boupâla	
Aria Boupâla	
Permâskou Membang	
Sang Souperba	

3e Récit.

Sang Nila Outâma	Bantan
Ouan Sri Bani	Tandjong Bamban
Iskandar châh (la reine)	Temâsak
Indra Boupâla	Balanga (baie de)
Aria Boupâla	Temâsak (rivière de)
Batla	Singapoura
Radja Kétchil Besar	
Radja Kétchil Mouda	
Toun Talâni	

4e Récit.

Adiya Ouarnama Radja Moudeliar	Inde
Radja Sourân	Bidgi-Negara
Djambouka Rama Moudeliar	Singapoura
	Berouasa (pointe de)

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Nîla Pantchâdi	
Radja Ketchil Besar (Padouka Sri Pekrâma Ouïra)	
Radja Ketchil Mouda (Touan Parapatih Permouka Berdjâdjar)	
Sri Tri Bouâna	
Maha Indra Boupâla	
Maha Indra Bidjâya	
Nina Marikara Ampama	
Batla	
Démang Lebar Daoun	
Toun Parapatih Permouka Segalar	
Toun Djana Bouka Dinding	
Toun Tampourong Kameratak	
Radja Mouda	

5e Récit.

Radèn Inou Marta Ouangsa	Madjapahit
Radèn Amàs Pamâri	Sagantang Maha-Mirou
Padouka Sri Pekrâma Ouïra	Nousa Tamara
Pâouang Bantan	Singapoura
Demang Ouïradja	Java
Radja Mouda (Sri Rana Ouïra Krâma)	
Toun Parapatih Permouka Berdjâjar)	
Toun Parapatih Toulous	

6e Récit.

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Badang	Salouang
Sri Râna Ouïra Krâma	Sayang
Nadiya Bidjâya Pekrâma	Besisik (rivière)
Bandarang	Sayang (rivière de)
Toun Parapatih Pendek	Singapoura
Maha Indra Boupâla	Djohôr-Lâma
Toun Djana Bouka Dinding	Kling
Dasia Poutri (la princesse)	Perlak
Dasia Radja (Padouka Sri Maharadja)	Sri Rama
Toun Parapatih Permouka Berdjâdjar	Bourou
Toun Parapatih Toulous	
Iskandar Dzou'l Karneïn	

7e Récit.

Mârah Tchâka	Pasey
Mârah Silou	Pasangan
Cheikh Ismaïl	Sanggong (montagne de)
Sultan Mohammed (le fakir)	Djaroun (forêt de)
Abou Bekr	Pâdang ghelangghelang
Sultan Malik es'Salèh	Samoudra
Sri Kâya (Sidi Ali Greyâs-eddîn)	Matabar
Bâoua Kâya (Sidi Ali Asmaï-eddîn)	La Mecque
Ganggang (la princesse)	Fasouri
Toun Parapatih Pendek	Poulo Lamîri
	Harou
	Perlak

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Sultan Malik el Tlahir	Djambou Ayer
Sultan Malik el Mansour	

8ᵉ Récit.

Aoui-Ditchou	Châher el Nâouï
Sidi Ali Greyâs-eddîn	Pasey
Sultan Malik el Tlahir	

9ᵉ Récit.

Sultan Malik el Mansour	Samoudra
Sidi Ali Asmaï-eddîn	Pasey
Sultan Malik el Tlahir	Djambou Ayer
Radja Ahmed	Ketrey (Rivière de)
Parapatih Toulous Toukang-Segâri	Mandjong
	Pâdang Maya
Toun Djâna Khâtib.	Singapour
Padouka Sri Maharadja	Bongôran
	Salangor
	Langkaouï
	Sanggoura

10ᵉ Récit.

Padouka Sri Maharadja	Singapoura
Radja Iskandar Châh	Kôta Malighey
Toun Parapatih Toulous	Java
Radja Ahmed (Radja Besar Mouda)	Madjapahit
	Silitar
Radja Soleiman	Mouâra
Kamar el Aadjaïb (la princesse)	
Sang Radjouna Tâpa	

11e Récit.

Noms de personnes :

Radja Iskandar Châh
Radja Mouda Besar
Radèn Bagous (Toun Parapatih Permouka Berdjâdjar)
Radèn Tengah
Radèn Anoum (Sri Amar Diradja)
Toun Parapatih Toulous
Radja Ketchil Besar (Sultan Mohammed Châh)
Radja Ketchil Mèmbang
Radja Megat
Sidi Abd-el-Aziz
Toun Râna Sandâri (la princesse)
Sri Nara Diradja
Sri Tri Bouâna
Toun Parapatih Permouka-Berdjâdjar
Sultan Mohammed Châh
Batla
Iskandar Dzou'l karneïn
Nouchirouân

Noms de lieux :

Mouâra
Biyâouak bousouk
Kôta bourouk
Sening-Oudjong
Bertam (rivière de)
Malaka
Singapoura
Djeddah
Tchampa
Pasey
Harou
Rakan
Berouâs Oudjong Kârang
Trengganou

12e Récit.

Nilam el Molouk Akbar Châh
Mâni Parandâna
Radja Akbar Molouk Padouka Châh

Kling
Pahâli
Malaka
Djambou-Ayer

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Iskandar Dzou'l Karneïn	Pasey
Khodja Ali Tandil Mohammed	Rakan
Sultan Mohammed Châh	Kalang
Sri Nara Diradja	
Toun Râna Sandâri (la princesse)	
Toun Ali	
Toun Ouâti (sœur de Toun Ali, femme du Sultan)	
Radja Kâsim	
Radja Ibrahim (Sultan Abou Châhid)	
Sultan Saïd	
Sultan Sedjak	
Sultan Abou Châhid	
Moulâna Djelal-eddîn	
Sultan Motlafer Châh (Radja Kâsim)	
Sri Amar Diradja	
Radja Abdallah, fils de Motlafer Châh	
Toun Parapatih Sedang	
Sri-Ouak-Radja	
Toun Indra Sagara	
Toun Koudou, épouse de Motlafer Châh	
Toun Peirak, fils de Motlafer Châh	
Toun Parapatih Poutih, frère de Toun Peirak	

13e Récit.

Noms de personnes :

Padouka Boubounya
Sultan Motlafer Châh
Aouï Tchakri
Toun Peirak
Sri Amarat
Sri Nara Diradja
Sri Amar Diradja
Toun Poutih, fille de Sri Nara Diradja
Toun Nina Mâdi (Toun Bidjâya Mahamantri)
Toun Boulan, fille de l'orangkaya Hitam
Toun Ratna Sandâri, sœur de Padouka Radja
Toun Kanâka, sœur de Sri Ouak Radja
Toun Koudou, fille de Sri Ouak Radja, femme de Sri Nara Diradja
Patih Aria Gadjah Mada
Radja Kenâyan
Padouka Radja
Aouï Ditchou
Toun Hamzah (Sri Bidja Diradja)
Toun Omar, fils de Sri Bidja Diradja)
Tchaopândan

Noms de lieux :

Siam
Châher-el-Nâoui
Malaka
Pâhang
Kâlang
Pasey
Samoudra
Mouara
Rotan Siam
Kling
Madjapahit
Bâtou Pahat
Singapoura
Poura
Djeram Kouhi-Kouhi
Poulo-Besar
Souyor
Tandjong-djâti
Atchéh
Oudâya

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Sidi Arabi	
Radja Abdallah (Sultan Mansour Châh)	
Toun Poutih Nourpouâlam (femme du Sultan)	
Poutri Bakal (la princesse)	
Maharadja Déoua Soura	
Toun Pekrâma	
Toun Bidjâya Mahamantri	
Sri Bidja Diradja	
Sri Bidja Pekrâma	
Toun Soura Diradja	
Toun Amar Diradja	
Toun Bidja Diradja	
Toun Bidja Satiya	
Sang Bidja Ratna	
Toun Râna	
Toun Sri Satiya	
Sang Naya	
Sang Gouna	
Sang Djâya Pekrâma	
Sang Arya	
Sang Rana Soura	
Sang Soura	
Sang Djâya	
Sang Soura Pahlaouan	
Toun Arya	
Toun Bidja Pekrâma	
Onang Sri (la princesse) femme de Mansour Châh	
Radja Ahmed, fils de Mansour Châh	

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Radja Mohammed, fils de Mansour Châh	
Sri Rama	
Toun Tahir, fils de Sri Nara Diradja	
Toun Motahir, fils de Sri Nara Diradja	
Toun Senadja, fille de Sri Nara Diradja	
Toun Sadah, fille de Sri Nara Diradja	
Toun Talâni	
Djana Poutra	
Onang Menang Hong (la princesse)	
Toun Ali Harou (fils de Toun Talani et de la princesse Onang Menang Hong)	
Dâtou Pandjang	
Toun Tchandra Pandjang	
Toun Peirak	
Toun Kyaï (Sri Akar Radja)	

14e Récit.

Radèn Galouh Ouï Kasouma (princesse de Java)	Madjapahit
	Tandjong-Poura
Patih Arya Gadja Mada	Sagantang Maha-Mirou
Ali (Prince des Croyants)	Java
Sang Maniaka	Singapoura
Radèn-Karana-Langou (Kimas Djioua)	Songay-Râya
	Atchéh

Noms de personnes :

Sangadji Djâya Ningrat
Patih Arya Dikara
Radèn Galouh Tchandra Kirana (la princesse)
Sultan Mansour Châh
Toun Bidja Soura
Sri Bidjâya Radja (Toun Sebat)
Toun Siak d'Atchéh
Hang Djabat
Hang Kastouri
Hang Lakir
Hang Lakiou
Hang Ali
Hang Iskandar
Hang Hassan
Hang Hosseïn
Hang Touah
Maharadja Merlang (d'Indraghiri)
Sangka Ningrat
Bakal (la princesse), fille de Sultan Mansour Châh, femme de Maharadja Merlang d'Indraghiri
Radja Narasinga (Sultan Abd el Djelil)
Radèn Ghelang
Radja Mahadéoui (princesse)
Radja Tchandra (princesse)
Radja Hosséin (fils de Sultan Mansour Châh)

Noms de lieux :

Indraghiri
Palembang
Djambi
Lingga
Tounggal
Dâha
Malaka
Siantan
Poulo Sebat

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Toun Natcha (femme de Radja Hosséïn)	
Sri Nara Diradja	

15e Récit.

Iskandar Dzou'l Karnéïn	Malaka
Toun Parapatih Poutih	Chine
Sultan Mansour Châh	Siam
Li-Pô	Poulo Sebat
Hong-Li-Pô (princesse)	Bournei (Bornéo)
Dî-Pô	
Padouka Maïmout (fils du Sultan Mansour Châh et de Hong-Li-Pô)	
Padouka Sri Tchina	
Padouka Ahmed	
Padouka Isop	
Toun Talâni	
Djana Poutra	

16e Récit.

Hang Kastouri	Sening Oudjong
Sultan Mansour Châh	Chine
Padouka Radja	Oungaran
Hang Touah	Tongkal
Sri Nara Diradja	Bourou
Sri Bidja Diradja	Souyor
Toun Toukoul	Pantchara Serâpang
Toun Indra Sagara	Marib
Toun Isop, surnommé Berakah	Sâouang
	Kondour

Noms de personnes :

Toun Mia, surnommé Oulatboulou
Toun Ibrahim, surnommé Pousing- langout- berkoliling
Toun Mohammed, surnommé Onta
Hang Isi, surnommé Pantas
Sang Nila Outama
Toun Motlahir, titré Sri Maharadja
Toun Tlahir, titré Sri Nara-Diradja
Toun Abdallah, titré Sri Naraouangsa
Datang (esclave de Toun Tlahir)
Salâmat (esclave de Toun Motlahir)

Noms de lieux :

Santiya
Mâli
Oupang
Bintan
Mouâra

17e Récit.

Maharadja Djâya
Sri Nara Diradja
Sang Satiya
Sang Nâya
Sang Gouna
Khodja Bâba, titré Ikhtiyar Melouk
Toun Demang
Bapa Khodja Boulan
Khodja Mohammed

Kempar
Menangkabau
Pekan-touah
Malaka
Siak
Pagar-rouyong
Marib

Noms de personnes : *Noms de lieux :*

Bapa Khodja Omar
Khodja Bouang
Toun Bidjâyan (femme de Toun Amat)
Toun Amat, titré Padouka Sri Indra
Toun Hitam
Mégat Kling, titré Padouka Mégat
Toun Meryam (femme de Padouka Mégat)
Toun Tchemboul (fille de Padouka Mégat)
Toun Pahlaouan
Toun Kétchil (femme de Toun Pahlaouan)
Sri Akar Radja
Toun Outousan
Sri Radja Toun Tlahir
Sri Samar
Toun Djemal
Toun Mahmoud, titré Padouka Sri Indra
Dâtou Sakoudi
Toun Kembak (fille du datou Sakoudi)
Toun Poutih
Toun Pendek
Toun Djamaut
Toun Tipah
Toun Kouni

Noms de personnes :

Padouka Sri Radja Mouda
Toun Solong
Megat Siak
Megat Dagang
Maharadja Permey Soura (roi de Siak)
Megat Koudou (fils du Roi de Siak)
Sri Oudâni
Sang Djâya Pekrâma
Sang Sourân
Toun Hamzah
Sri Amar Radja
Toun Abou Sahid
Toun Peirak
Toun Hosseïn
Sri Ratna
Toun Hidop
Toun Poutih
Toun Kouri
Toun Asih
Toun Mohammed
Toun Djana Pakiboul
Radja Abdallah
Radja Mahadéoui (fille du Sultan Mansour Châh, femme de Mégat Koudou, prince royal de Siak)

Noms de lieux :

18e Récit.

Noms de personnes :

Sultan Mansour Châh
Radja Ahmed, fils de Mansour Châh
Radja Mohammed, autre fils de Mansour Châh
Toun Besar
Padouka Radja
Sri Bidja Diradja
Toun Hamzah, titré Sri Amar Diradja
Sri Akar Radja, fils de Sri Bidja Diradja
Sultan Mohammed Châh, roi de Pâhang
Sultan Iskandar, roi de Kalantan
Mengindra Poutri, princesse de Kalantan
Radja Ahmed, prince de Kalantan
Radja Djemil, prince de Kalantan
Radja Mahmoud, prince de Kalantan
Toun Bahra
Toun Pekrâma

Noms de lieux :

Malaka
Pâhang
Sadeli-Besar
Trengganou
Pasey
Harou

19e Récit.

Kraing Mentchoukou
Kraing Ditendring Djokanak

Mangkasar (Macassar)
Balouloui̇̈

Noms de personnes :

Samarlouki (prince royal Macassar)
Radja Kenâyan,

Noms de lieux :

Houdjong Tanah (mer de)
Java
Siam
Malaka
Pasey
Ongâran (détroit de)
Perley
Tandjong-Batou

20e Récit.

Abou Ishak
Abou Beker
Mokhadoum Petâkan
Kâdhi Yousouf
Kâdhi Menâwer
Toun Bidja Ouangsa
Sultan Mansour Châh
Dang Bounga
Dang Bibéh, surnommée Dang Lila Nidahari
Toun Râna
Mokhadoum Mouda
Toun Hassan
Boudjang Makhlouk, titré Toun Djâna Biribiri

Malaka
Djeddah
Pasey
Mangkasar
Mouâra

21e Récit.

Radja Pô-Klong
Pô-Beyâ (princesse royale de Tchampa)
Sobal

Tchampa
Bâla
Metâkat
Kôtchi

Noms de personnes :	*Noms de lieux .*
Kadlaïl	Madjapahit
Pô-Tri	Lékiou
Beyâ-Souri	Atchéh
Pô-Kâma	Malaka
Radèn Galouh Adjong, de Java	
Radja Djakanaka	
Pô-Tchi-Bentchi (princesse)	
Pô-Kôboh	
Pô-Tchina, fille du roi de Lekiou	
Chah Indra Barma (fils de Pô-Kôboh)	
Pô-Liang (fils de Pô-Kôboh)	
Sultan Mansour Châh	
Keni Marnâma (femme de Châh Indra Barma)	

22[e] Récit.

Sultan Zéïn el Aabedin	Pasey
Sultan Mansour Châh	Malaka
Sri Bidja Diradja	Djambou Ayer
Toun Mata, titré Toun Pekrâma Ouïra	Bourou
Padouka Radja	
Toun Talâni	
Sri Akar Radja	
Toun Bidjâya Mahamantri	
Toun Bidja Diradja	
Sang Nâya	
Sang Satiya	
Sang Gouna	

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Toun Bidja Soura	
Sang Djâya Pekrâma	
Arya Diradja	
Sang Râna	
Sang Soura Pahlaouan	
Sang Satiya Pahlaouan	
Radja Indra Pahlaouan	
Sri Radja Pahlaouan	
Radja Pahlaouan	
Radja Déoua Pahlaouan	
Sikrangkang	
Toun Pekrâma, titré Padouka Touan	
Hang Isop	
Nina Ishak	
Toun Hamzah, titré Toun Parapatih Kâsim	
Toun Khodja Ahmed	
Toun Isop Berakah	
Toun Meta	
Toun Mohammed	
Toun Biâdjad.	

23e Récit.

Sultan Mansour Châh	Madjapahit
Radèn Daklang (la princesse)	Malaka
Radèn Galouh Tchandra Kirana (la princesse)	Djeram
	Lângat
Padouka Radja	Pâhang
Padouka Mimat	
Hong Li-Pô	
Padouka Sri Tchina	

Noms de personnes : *Noms de lieux :*

Radja Hosseïn (Sultan Ala-eddîn Raâyat Châh)
Radja Menâwer
Radja Zeinal
Toun Natcha, fille de Sri Nara Diradja
Toun Ali
Toun Tâhir
Radjah Mahmoud, fils de Mansour Châh
Radja Hitam, fille de Mansour Châh
Radja Ahmed, roi de Pâhang
Sri Amar Diradja
Radja Mansour
Sultan Mahmoud Châh
Radja Motlafer Châh, fils de Mahmoud Châh
Radja Ahmed, fils de Mahmoud Châh
Radja Djemil, fille de Mahmoud Châh
Sultan Ala-eddìn
Radja Mohammed
Sultan Iskandar Châh, roi de Kalantan
Radja Ouati (la princesse)
Hang Isop
Hang Siak
Sri Maharadja (le temonggong)
Tarimaboloum

24ᵉ Récit.

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Maharadja Diradja	Harou
Sultan Sedjak	Bâtou-hilir
Radja Pahlaouan	Bâtou-houlou
Padouka Touan	Pasey
Sri Bidja Diradja	Tandjong Touan
Toun Isop Berakah	Djakara
Mia Rouzol	Poulo Areng-areng
Radja Poura	Doungoun
Radja Kambat	Pédir
Toun Tchandra Pandjang, fille de Sri Bidja Diradja	
Toun Keroutap, titré Sri Bidja Diradja	
Sang Satiya, fils de Toun Keroutap	

25ᵉ Récit.

Talâni de Trengganou	Moloukou
Sultan Ala-eddîn Raâyat Châh	Malaka
Moulâna Yousouf	Castille
Sultan Mohammed Châh, roi de Pâhang	Rakan
Sri Akar Radja	Trengganou
Padouka Radja	Pâhang
Mégat Soleiman, petit fils de Talâni	
Mégat Hamzah, petit-fils de Talâni	
Mégat Omar, petit-fils de Talâni	
Sri Pekrâma Radja	

26e Récit.

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Sultan Ibrahim, roi de Siak	Siak
Toun Djâna Pakibol	Malaka
Sultan Ala-eddîn Raâyat Châh	Kempar
Hang Touah	Singapour
Radja Menâouer, roi de Kempar	Bentan
Padouka Radja (Toun Ahmed)	Marib
Sri Nara Diradja	Tandjong-djâti
Sri Amar Diradja	Pâhang
Radja Mohammed, fils et successeur de Sultan Ala Eddîn Raâyat Châh	Pasey
Sandâri, une des dayang d'Ala-eddîn	Harou
Sri Maharadja	Bourney (Bornéo)
Toun Hassan, titré Sri Bidja Diradja	Atchéh
Toun Zeïn el Abedin, fils de Padouka Radja	Patani
Toun Pâouah, petit-fils de Padouka Radja	Mandjong
Toun Isop, arrière petit-fils de Padouka Radja	Berouâs
Toun Parapatih Poutih, frère de Padouka Radja	Peirak
Toun Abou Saïd	Kalantan
Toun Abou Ishak, titré Sri Amir Bangsa	Siam
Toun Abou Beker, titré Sri Bidja Pekrâma	

Noms de personnes : *Noms de lieux :*

Toun Tchina, femme de Toun Abou Beker
Toun Peirak, titré Padouka Touan
Toun Ramba, femme de Toun Abou Beker
Toun Hitam, femme de Radja Abdoul
Radja Abdoul
Radja Ahmed
Radja Soleiman
Radja Kodrat
Toun Bidana femme de Sri Bidja Diradja
Toun Bimbang, titré Padouka Sri Radja Mouda
Toun Hitam, femme de Toun Bimbang
Toun Dagang
Toun Koulob
Toun Mohammed
Toun Andana
Toun Soulita
Toun Hamzah
Toun Sida
Sultan Mahmoud, de Malaka
Radja Mahmoud, de Pâhang
Sri Rama
Sri Nâta
Toun Arya
Toun Biyâdjid Hitam

Noms de personnes : *Noms de lieux :*

Toun Mamat
Toun Andjong
Toun Biyâdjid, gendre du laksamana Hang Touah
Toun Irama Sandâri, concubine de Sultan Mahmoud
Toun Ali
Toun Déoui
Toun Abou Yézid
Sri Oudâni
Sri Déoua Radja, dernier fils de Padouka Radja
Toun Omar, titré Sri Pâtam
Hang Isi Pantas
Hang Hosséïn Djang
Kâdhi Menâouer
Moulâna Yousouf
Toun Abd-el-Kerim, fils du Kâdhi Menâouer
Radja Molouko
Toun Daouât
Toun Isop Misey, titré Bandahara Sri Maharadja
Toun Hidop, femme de Toun Isop Misey
Toun Kangkang, femme de Padouka Radja
Sri Lânang
Toun Ali Sendang, à Atchéh
Dâtou Mouâra
Toun Bentan, femme de Toun Hosseïn

Noms de personnes : *Noms de lieux :*

Toun Mia
Toun Mandour
Toun Toukah
Toun Omar, mort à Patani
Ninek Toun Atchéh
Sri Akar Radja
Toun Kasim Ninek
Toun Timour, titré Padouka Sri Déoua
Hang Ousap
Toun Bidja Diradja
Sang Satiya Titayan, fils de Toun Bidja Diradja
Padouka Touan
Toun Isop Berakah
Radja Siti (princesse), sœur du roi de Berouâs
Toun Mounah, fille de Toun Hosseïn et de Toun Bentan
Toun Biyâdjid Roupat
Sri Naraouangsa
Toun Djahat, de Peirak
Toun Kétchil, femme de Radja Mahmoud
Radja Solong, titré Sultan Motlafer Chah, de Peirak
Radja Bâgous
Radja Ghémok
Radja Mâh, fille de Sultan Mahmoud et d'Onang Katiang

Noms de personnes :

Sultan Moughol
Sultan Mansour Châh, de Peirak
Radja Poutih
Mansour Châh, roi de Kalantan
Sultan Iskandar Châh
Radja Tchoulan
Radja Kembok, de Kalantan
Onang Katiang (la princesse)
Tchao-Fa (la princesse)
Tchao-Bouak (la princesse)
Radja Modâfer, fils de Sultan Mahmoud et d'Onang Katiang
Radja Déouï, fille du Sultan Mahmoud et de la princesse Onang Katiang

Noms de lieux :

27e Récit.

Sultan Menâouer Châh, de Kempar
Radja Abdallah
Sultan Mahmoud Châh, de Malaka
Radja Ahmed, fils de Mahmoud Châh
Bandahara Poutih
Padouka Touan
Toun Zéïn el Abedin
Toun Talâni

Kempar
Malaka
Banda
Pâhang
Atchéh
Sourabâya
Java
Ledang (Mont de)
Indraghiri

Noms de personnes : *Noms de lieux :*

Sri Nara Diradja
Sri Maharadja (Pa-Motâhir)
Sri-ouak Radja
Toun Abou Said
Toun Abdoul
Toun Bidjâya Mahamantri
Tahir-Motahir
Toun Hosséin, fils de Sri Maharadja
Toun Biyâdjid Roupat, titré Sri Outâma
Toun Tchandra Pandjang, fille de Sri Bidja Diradja
Toun Abdallah
Toun Lilâ Ouangsa
Toun Abou Said
Toun Benggala, femme de Toun Abou Said
Toun Mada Ali
Toun Djinal
Toun Tchina (femme de Toun Djinal)
Toun Kangkang, femme de Toun Ahmed
Toun Mahmoud (Padouka Radja)
Toun Mamad, bandahara
Toun Aminah, femme de Toun Mamad
Toun Kâdout, petit fils de Sri Amar Bangsa

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Sri Amar Bangsa (bandahara d'Atchéh	
Toun Ghemok	
Toun Anoum	
Toun Djinal	
Toun Rambou	
Sri Padouka Touan	
Toun Kiyâyi, titré Padouka Maharadja	
Toun Amas Irong	
Toun Poutih	
Toun Ahmed, fils du dâtou Sakoudi	
Toun Mahmoud, titré Toun Nara-Ouangsa	
Toun Isop Berakah	
Toun Isop Misey	
Toun Ahmed, titré Padouka Radja	
Toun Râna	
Toun Hidoup-pandjang	
Datou Djaoua	
Datou Sanggora	
Toun Manda (princesse)	
Sri Nara Diradja	
Pâtih Adem	
Pâtih Hosséin	
Ali (prince des croyants)	
Sultan Mahmoud Châh	
Sang Satiya	
Toun Mamat	
Dang Râya-Râni	

28e Récit.

Noms de personnes :

Radja Merlang, d'Indraghiri
Radja Nara Singa
Sultan Mahmoud Châh
Maharadja Isop
Maharadja Toubân
Toun Ketchil
Toun Ali
Maharadja Trengganou
Hang Nadim
Hang Isop
Hang Touah (le laksamana)
Khodja Hosséin
Toun Abdallah, fils de Hang Touah

Noms de lieux :

Indraghiri
Malaka
Lingga
Kling
Silan (mer de)
Silan (terre de)

29e Récit.

Sultan Mohammed, de Pâhang
Sultan Abdel Djemil, fils de Sultan Mohammed
Radja Modâfer, fils de Sultan Mohammed
Radja Ahmed, fils de Sultan Mohammed
Radja Mansour
Sri Amar Bangsa Diradja
Toun Tedja Ratna Benggala (la princesse)
Sri Ouangsa Diradja

Pâhang
Malaka
Ayer-hitam
Tchampa
Louar-Alangan
Poulo Kebon
Sadeli-Besar
Loubok-Pâlang

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Sri Deoua Radja	
Toun Omar, fils de Sri Déoua Radja	
Hang Nadim, titré Sang Naya	
Said Ahmed, nakhoda du Tchampa	
Toun Arya	
Aramadéoui (princesse)	
Tchoubok, femme de Hang Nadim, fille du roi de Kalantan	
Toun Meta Ali	
Toun Hamzah	
Toun Ali, titré Sri Pâtam	
Khodja Hassan (le laksamana)	
Sri Maharadja (le bandahara)	
Sri Akar Radja, de Pâhang	
Sri Rama	
Sultan Mansour Châh	
Radja Motlâfer, oncle de Sultan Mansour Châh	
Radja Ahmed, autre oncle de Sultan Mansour Châh	

30[e] Récit.

Radja Zenel, frère du Sultan Mahmoud	Malaka
Sultan Mahmoud Châh	
Hang Berkat, titré Sang Soura	
Sang Gouna	

31e Récit.

Noms de personnes :

Maharadja Déoua Soura
Sultan Abd el Djemil
Sultan Mahmoud Châh
Sri Maharadja
Sri Nara Diradja
Sang Satiya
Sang Nâya
Sang Gouna
Toun Biyâdjid
Sang Djâya Pekrâma
Khodja Hassan (le laksamana)
Sultan Mansour Châh
Toun Parapatih Hitam
Toun Djana Bouka Dinding
Toun Hosséin
Sri Bidja Diradja (dâtou Bengkok)
Toun Sirih (femme de Khodja Hassan)
Toun Biâdjat
Toun Sabriah (femme du Sultan Mahmoud)
Radja Déoui (princesse)
Hang Nadim
Hang Touah
Toun Abdoul, fils de Khodja Hassan

Noms de lieux :

Ligor
Siam
Pâhang
Malaka
Bâtou-Pahat
Songay-Ariya
Sapanampang (fort de) à Pâhang
Kalantan
Atchéh

32e Récit.

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Radja Soleiman Châh	Kôta Mahligay
Tchao Sri Bangsa	Siam
Patani	Patani
O-Koun-Poul	Malaka
Sultan Mahmoud Châh	Pâhang
Kâdhi Menâouer	Kédah
Sultan Ahmed Châh	Ayer-Lelah
Radja Siam	Mouâra
Radja Adji	Penadjah (baie de)
Toun Hassan (le temonggong)	Djakara
Alphonse d'Albuquerque	Bâtou-Pâhat
Gonzalve Pereira	Goa
Moura (capitaine)	Djeddah
Sedar-Djohan	Pasey
Radja Ahmed	Mawarelahnar
Sri Rama	Khorasan
Toun-Mia-Oulat-Boulou	Irak
Toun Zein el Abedin	
Padouka Radja	
Toun Mohammed	
Soura Dipa	
Sri Déoua Radja	

33e Récit.

Sri Maharadja (le bandahara)	Barou
Toun Fathmah, fille de Sri Maharadja	Malaka
Toun Hassan, le temonggong,	Kling
	Kayou-Ara
	Djohôre

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
fils du bandahara Sri Maharadja	Peirak
Toun Ali, mari de Fathma	Atchéh
Radja de Barou	Tandjong Kling
Sultan Mahmoud Châh	Loubok Tchina
Sultan Ahmed, fils de Sultan Mahmoud Châh	
Toun Trang, fille d'Ali et de Fathmah	
Radja Mondeliar	
Ali Menounâyen	
Nina Soura Dèouana	
Kitoul	
Khodja Hassan (le laksamana)	
Toun Soura Diradja	
Toun Indra Sakara	
Sri Nara Diradja	
Miasam	
Toun Hamzah	
Sang Soura	
Padouka Touan, surnommé Loubok Batou	
Hang Touah	
Toun Biyâdjid, fils de Loubok Batou	
Sri Ouak Radja	
Toun Khodja Ahmed, fils de Loubok Bâtou	
Toun Isop Berakah	
Toun Isop	

Noms de personnes : *Noms de lieux :*

Toun Biyâdjid (Datou bandahara Djohôre)

Toun Mounah, femme de Toun Biyâdjid bandahara de Djohôre

Toun Hidop, femme du Datou Bandahara Touah

Toun Tchatriya, femme de Toun Marka

Toun Marka, titré Sri Akar Radja

Toun Sambou, femme de Radja Mohammed de Peirak

Toun Amas Ayou, femme du Datou Bouantan

Toun Djahid

Radja Mohammed, de Peirak

Toun Ketchil, femme de Radja Mohammed

Radja Soulong

Toun Sadah, titré Datou Dalam

Radja Menbah

Radja Fathmah, femme de Radja Menbah

Toun Pâouah, fils de Loubok Bâtou

Toun Djemal, fils de Toun Pâouah

Toun Outousan

Noms de personnes : *Noms de lieux :*

Toun Bakou
Toun Biyâdjid, fils de Toun Bakou
Toun Ibrahim, fils de Toun Bakou
Toun Abou Sidi, fils de Toun Bakou
Toun Menâouer
Toun Bouang, fils de Toun Menâouer
Toun Hassan, fils de Toun Menâouer
Toun Bentan, gendre de Toun Menâouer
Toun Soleiman, titré Sri Gouna Diradja
Toun Tiram, fils de Sang Satiya
Toun Seti, femme de Toun Tiram
Maharadja Indra, d'Atchéh
Toun Djemboul, femme de Maharadja Indra d'Atchéh
Maharadja Toun Laout
Padouka Mégat
Toun Meryam, femme de Padouka Megat
Maghit Sri Rama
Toun Biyâdjid Hitam
Toun Djemboul, femme de Toun Biyâdjid Hitam

Noms de personnes :	*Noms de lieux :*
Toun Meta Ali, titré Padouka Sri Indra	
Toun Endjang	
Toun Abdoul, fils de Toun Endjang	
Toun Djemboul	
Toun Peirak, femme de Toun Abdoul	
Toun Pahlaouan	
Toun Ketchil, femme de Toun Pahlaouan	
Toun Djamaat, fils de Toun Pahlaouan et de Toun Ketchil	
Toun Koudjang	
Toun Parapatih Kâsim, gendre de Loubok Bâtou	
Toun Imân-eddîn	
Toun Poutri, femme de Toun Imân-eddîn	
Toun Tlahir (titré Sri Pekrâma Radja)	
Toun Atousan, (titré Sri Akar Radja)	
Toun Râmat	
Toun Kamas, femme de Toun Râmat	
Sri Naraouangsa	
Toun Kâsim, titré Sri Akar Radja	
Sang Soura	

Noms de personnes : *Noms de lieux :*

Toun Ali Hati
Toun Mohi-eddîn surnommé Mia Oulat Boulou, titré Sri Oudâni
Toun Mohammed Rahang
Toun Mohammed Onta
Toun Ali Beroudou
Toun Ali Kesal
Toun Zeïn el Abedin
Padouka Radja, (dâtou Loubok Tchina)
Toun Salah-eddîn
Toun Hassan-eddîn
Toun Tahir-eddîn
Toun Bimbang (titré Padouka Sri Radja Mouda)
Toun Kouloub
Sri Amar Bangsa (le dâtou Bangso)
Toun Hitam, fils de Sri Amar Bangsa
Toun Dagang, femme de Toun Hitam
Radja Poutih, fille du Sultan Mahmoud Châh et de Fathmah
Radja Khadidja, seconde fille du Sultan Mahmoud Châh et de Fathmah
Sader-Ddjohan (le Gourou)

34[e] Récit.

Noms de personnes :

Alphonse d'Albuquerque
Sultan Ahmed
Sri Oudâni
Toun Ali Hâti
Toun Mohammed Onta
Toun Indra Sakara
Mohammed Hanifiah
Amir Hamzah
Toun Isop
Toun Sâlah eddîn (Dâtou Padouka Radja)
Salamat Gâgah
Sang Satiya
Sultan Abd el Djemil, de Pâhang
Sultan Mansour Châh
Radja Modâfer
Toun Trang, femme de Radja Modâfer, fille de Toun Ali et de Fathmah
Radja Mansour
Toun Khodja Ahmed, fils de Loubok Bâtou
Toun Abou Said
Toun Abou Sahan, fils de Toun Abou Said
Toun Soulit
Toun Mohammed
Toun Andâni

Noms de lieux :

Portugal
Goa
Malaka
Pagoh
Batou-Hampar
Bentâyan
Panarikan
Loubok-Bâtou
Pâhang
Kalantan
Bintan
Kopak
Boukit Bâtou
Pantara

Noms de personnes : *Noms de lieux :*

Toun Hamzah, fils de Sri Nara Diradja
Dâtou Dârat
Toun Isop Berakah
Toun Biyâdjid Roupat, fils de Sri Maharadja
Toun Amar, fils de Sri Ouak Radja
Toun Mahmoud, frère de Toun Hamzah
Toun Metah, titré Toun Pekrâma Ouïra
Sri Outâma
Toun Tchandra Pandjang, femme de Sri Outâma
Toun Daoulat
Toun Hassan
Toun Piyang (Sri Amar Bangsa)
Toun Kadaout, fils de Toun Piyang
Toun Asiah, fille de Toun Piyang, femme de Mégat Biyâdjid
Mégat Biyâdjid
Toun Mounah
Toun Meryah
Toun Tchina
Dâtou Lilap
Toun Djalak, femme de Toun Kadaout, sœur du Dâtou

Noms de personnes :	*Noms de lieux* :
Kâla et du dâtou Tchina	
Dâtou Kâla, descendant des rois du Tchampa	
Dâtou Tchina, descendant des rois du Tchampa	
Toun Aminah, femme de Sri Lânang	
Toun Tipah, femme de Toun Miya	
Khodja Hassan (le laksamana)	
Hang Nadim	
Hang Touah	
Toun Meta Ali	
Sang Satiya	
Radja Ali, fils de Sultan Mahmoud et de Fathmah, (Ala'Eddîn Raâyat Châh)	
Toun Ali Hâti, ancien favori de Sultan Ahmed	

A la suite des noms de personnes, nous croyons pouvoir mentionner les noms des éléphants qui figurent dans le *Sadjarah Malayou* :

1. Parmadéouâna, éléphant de Sultan Malik es'Saleh (au 7e Récit).
2. Djourou Demang, éléphant de Radja Kâsim (au 12e Récit).
3. Kouritchek, éléphant de Maharadja Déoua Soura roi de Pâhang (au 13e Récit).

4. Kentchêntchi, éléphant du Sultan Mansour Châh (au 13e Récit).
5. Binodoum, éléphant du Sultan de Harou (au 24e Récit).
6. Kennyang, éléphant de Sultan Mohammed Châh, roi de Pâhang (au 25e Récit).
7. Belîdi-Mâni, éléphant de Sultan Mahmoud Châh, de Malaka (au 26e Récit).
8. Gompal, éléphant du roi de Pâhang (au 29e Récit).
9. Kapinyang, éléphant du roi de Pâhang (au 29e Récit).
10. Djinakdji, éléphant du Sultan Ahmed de Malaka (au 34e Récit).
11. Djourou Démang, autre éléphant du Sultan Ahmed de Malaka (au 34e Récit).

Aris. Marre.

FIN.

LA DESTRUCTION DES PHILOSOPHES

PAR AL-GAZALI.

TROISIÈME QUESTION.

De la confusion que commettent les philosophes lorsqu'ils disent que Dieu est l'agent du monde et son auteur, et que le monde est son acte et son œuvre. Preuve que ces affirmations ont chez eux un sens métaphorique et non un sens exact.

Les philosophes, sauf les matérialistes, s'accordent à dire que le monde a un auteur et que Dieu est l'auteur du monde et son agent, et que le monde est son acte et son œuvre. C'est une proposition équivoque selon leurs principes, que le monde est l'œuvre de Dieu, et de trois manières : au point de vue de l'agent, au point de vue de l'acte, et au point de vue du rapport entre l'acte et l'agent.

En ce qui concerne l'agent, il faut bien qu'il ait la volonté, la liberté et la connaissance de ce qu'il veut, pour qu'il soit agent de la chose voulue par lui. Mais Dieu n'a pas la volonté, d'après les philosophes, ni même aucune qualité, et ce qui résulte de lui en résulte par une nécessité fatale.

2° Le monde est éternel d'après eux, et l'acte est produit.

3° Dieu, d'après eux est un de toute manière et de l'un, disent-ils, ne peut sortir que l'un. Or, le monde est composé de diverses façons ; comment donc résulte-il de Dieu ?

Nous allons expliquer davantage ces trois espèces de contradictions avec la manière dont les philosophes prétendent les résoudre.

1° Nous disons : l'agent signifie celui dont l'acte procède avec volonté, par la voix du libre choix, et avec la connaissance de la chose voulue. Pour eux, le monde procède de Dieu, comme l'effet de la cause, par une nécessité fatale, à laquelle on ne peut concevoir que Dieu se soustraie, comme l'ombre sort de l'individu et la lumière du soleil. Mais cela n'est pas un acte. Celui qui dirait que le flambeau est agent de la lumière, et que l'individu l'est de l'ombre dépasserait toute limite dans la métaphore et se servirait d'une expression abrégée, dans laquelle l'image que l'on emprunte et l'objet auquel on l'applique, seraient confondus dans un seul terme ; en effet, l'agent est cause en général, le flambeau est cause de l'éclairement et le soleil cause de la lumière ; mais l'agent n'est pas appelé agent et auteur uniquement parce qu'il est cause, mais parce qu'il est cause d'une façon spéciale, c'est-à-dire parce que l'acte résulte de lui selon la voie de la volonté et du libre choix, en sorte que si quelqu'un dit : le mur n'est pas agent, la pierre n'est pas agent, le corps n'est pas agent, et l'acte n'appartient qu'aux animaux, il ne peut être contredit, et il n'y a rien de faux dans son affirmation. Pour les philosophes, au contraire, il y a un acte de la pierre qui est le désir de peser, et l'inclination vers le centre, comme il y a un acte

du feu qui est de chauffer, et un acte du mur qui est l'inclination vers le centre et la production de l'ombre, comme si toutes ces choses résultaient de ces corps, ce qui est absurde.

Si l'on dit : Tout être dont l'existence n'est pas nécessaire en elle-même, mais qui existe par un autre que lui, est ce que nous appelons patient, et nous appelons sa cause, agent, sans considérer si elle agit par nature ou par volonté, de même que vous ne considérez pas si elle agit avec un instrument ou sans instrument ; l'acte est un genre qui se divise en actes qui sont produits avec instruments, et en actes produits sans instruments ; de même il est un genre qui se divise en actes produits par nature, ou en actes produits par volonté libre. La preuve, c'est que quand nous parlons d'un acte par nature, nous ne contredisons pas l'existence d'un acte par libre choix, nous ne la réfutons pas, ni ne la nions, mais nous spécifions seulement une espèce d'acte ; de même quand nous parlons d'un acte accompli avec un instrument, il n'y a aucune contradiction, mais seulement une spécification ; et quand nous parlons d'un acte par libre choix, il n'y a pas tautologie, non plus que quand nous disons un animal humain ; il y a seulement détermination de l'espèce de l'acte, comme lorsque nous disons : un acte avec un instrument, et si ce mot acte comprenait la volonté, et que celle-ci fût essentielle à l'acte, en tant qu'acte, ces mots : actes par nature seraient contradictoires au même titre que ceux-ci : acte, et non acte.

Nous répondons : Cette dénomination est mauvaise : il n'est pas permis d'appeler acte toute cause, de quelque espèce qu'elle soit, ni tout effet, patient. S'il en était ainsi, il serait inexact de dire que le corps n'a pas d'acte et que

l'acte appartient seulement à l'animal. C'est pourtant une proposition connue et véritable ; si le corps est appelé agent, c'est par métaphore, de même qu'on dit qu'il désire et qu'il veut, au figuré. On dit en effet : la pierre désire, parce qu'elle veut et cherche le centre ; mais la recherche et la volonté au propre ne se conçoivent qu'avec la connaissance de ce qui est recherché et voulu, et on ne peut les imaginer que chez les animaux.

Quant à ce que vous dites : l'acte est un terme commun qui se divise en actes accomplis par nature et actes accomplis par volonté, ce n'est pas acceptable. C'est comme si l'on disait : le terme « il veut » est un terme commun qui se divise en volitions accompagnées de la connaissance de la chose voulue, et en volitions non accompagnées de cette connaissance ; cela aussi serait mauvais, puisque la volonté implique nécessairement la connaissance. De même l'acte implique nécessairement la volonté. Quant à votre prétention que, en parlant d'acte accompli par nature vous ne vous contredisez pas, elle est fausse ; il y a là une contradiction réelle, mais elle ne se présente pas tout d'abord à l'esprit, et l'on ne voit pas vivement que la nature répugne à l'acte, car on entend cela au figuré, la nature étant cause d'une certaine manière et l'agent aussi étant cause. Le terme d'acte volontaire est de même en réalité une tautologie ; c'est comme si l'on disait : il veut sachant ce qu'il veut. Cependant puisqu'on peut imaginer qu'on parle d'acte au sens figuré, et d'acte au sens propre, l'esprit ne répugne pas à énoncer le terme d'acte avec volonté, ceci signifiant qu'il s'agit d'un acte réel, non figuré. C'est ainsi qu'on dit : il a parlé par sa langue, il a vu de ses yeux, parce qu'on peut employer le mot de voir pour le cœur,

au figuré, et celui de parler pour le langage par geste ; on pourrait dire : il a dit de la tête : oui, oui. Il n'est donc pas mauvais de dire : il a dit de sa langue, ou il a vu de ses yeux ; on marque ainsi qu'il n'y a pas là de métaphore. Voilà donc où le terrain est glissant ; remarquez bien que c'est là le point où se trompent ces sots.

Si l'on dit : Appeler l'agent agent n'est qu'une question de mot ; il n'en est pas moins évident pour l'esprit que ce qui est cause d'une chose se divise en cause volontaire et en cause sans volonté, et la contestation porte seulement sur le point de savoir si le nom d'agent est employé dans chacun de ces deux cas au propre ou non. Mais on ne peut pas en interdire l'emploi, car l'arabe dit : le feu brûle, l'épée coupe, la neige refroidit, la scamonnée relâche, le pain rassasie, l'eau désaltère ; or, quand nous disons : il frappe, le sens est : il fait l'acte du coup ; quand nous disons : il brûle, le sens est, il fait l'acte de brûler ; il coupe, il fait l'acte de couper. Si donc vous prétendez que tout cela n'est que métaphore, vous émettez un avis qui n'est appuyé sur rien.

Réponse. Tout cela est en effet selon la voie de la métaphore ; il n'y a d'acte véritable que celui qui est accompli avec volonté. La preuve en est que si nous supposons un résultat dont la production puisse être concuramment rapportée à deux choses, l'une volontaire, l'autre, non volontaire, l'intelligence attribue l'acte à la chose volontaire, et le langage aussi. Si quelqu'un jette un homme dans le feu, et qu'il meurt, on dit que c'est cette personne, et non le feu, qui l'a tué ; et si quelqu'un dit : personne d'autre qu'un tel ne l'a tué, sa parole est véritable. Si le nom d'agent convient à celui qui a la volonté et à celui qui ne l'a pas de la même manière, non pas parce qu'il est

pris dans un cas au sens propre, et dans l'autre au sens figuré, pourquoi le langage et l'intelligence rapportent-ils l'action de tuer à celui qui a la volonté, bien que le feu soit la cause prochaine dans l'acte de tuer, et que celui qui a jeté l'homme dedans n'ait produit que la réunion de la victime et du feu ; mais cette réunion s'étant opérée par l'effet de la volonté, et l'impression produite par le feu étant sans volonté, c'est lui qu'on a appelé l'agent du meurtre, et l'on ne saurait donner ce nom au feu, sinon par une espèce de métaphore. Cela montre que l'agent est celui de la volonté de qui l'acte résulte, et quand l'agent, comme ils disent, n'a ni la volonté, ni le libre choix de l'acte, il n'est auteur et agent que par métaphore.

Si l'on dit : En disant que Dieu est agent, nous entendons qu'il est cause de l'existence de tout être, hormis lui, que le monde subsiste par lui, que, si le créateur n'existait pas, l'existence du monde serait inconcevable, que, si l'on supposait le créateur manquant, le monde aussi manquerait, comme si l'on supposait que le soleil venait à manquer, la clarté manquerait. Voilà ce que nous entendons en disant qu'il est agent. Si l'adversaire refuse de prendre en ce sens le nom d'acte, il a tort de discuter sur le nom une fois que le sens a été bien fixé.

Nous répondons : Nous prétendons démontrer que ce sens n'est pas celui des mots acte ou œuvre ; le sens de ces mots implique seulement ce qui résulte de la volonté en réalité. Vous repoussez le sens véritable d'acte, et vous employez néanmoins ce mot qui appartient à la langue de l'islam ; or, la religion n'est pas parfaite quand on répudie les sens attachés aux expressions ; déclarez donc franchement qu'il n'y a pas d'acte en Dieu, en sorte qu'il soit manifeste que votre opinion contrarie la religion

musulmane ; car les fidèles croient sans équivoque que Dieu est l'auteur du monde et que le monde est son œuvre ; au lieu que vous répudiez cette manière de parler et que vous en niez l'exactitude. Le but de cette question est uniquement de découvrir cette équivoque.

2ᵐᵉ manière pour prouver qu'il est faux que le monde soit l'acte de Dieu, d'après leurs principes, au point de vue de l'acte.

L'acte implique la production et le monde est, d'après eux, éternel et non produit ; acte signifie faire passer la chose du non-être à l'être en la produisant, et cela ne peut être imaginé de l'éternel, puisqu'il n'est pas possible de faire exister ce qui existe déjà. La condition de l'acte est qu'il soit produit ; le monde pour eux est éternel ; comment donc sera-t-il acte de Dieu ?

Si l'on dit : ce qui est produit signifie ce qui existe après avoir manqué. Considérons que ce qui résulte de l'agent lorsqu'il produit et ce qui dépend de lui peut être ou la pure existence, ou le pur non-être, ou tous les deux. Il serait faux de dire que ce qui dépend de lui est le non-être antérieur, puisque l'agent n'agit pas dans le non-être ; il serait faux de dire aussi que ce sont tous les deux, car il est clair que le non-être ne dépend aucunement de lui, et que le non-être, en tant que non-être n'a nul besoin d'un agent. Il reste donc à admettre que ce qui sort de lui en dépend en tant qu'existant, et que ce qui résulte de lui est l'existence pure, et que cela n'a d'autre rapport avec lui que l'existence. Si on suppose que l'existence dure, on suppose que ce rapport dure aussi, et plus ce rapport dure, plus l'antécédent du rapport a un effet intense et long ; car le non-être ne dépend aucunement de l'agent. Donc ce qui est produit dépend de l'agent en

tant que produit, et dire qu'il est produit signifie qu'il vient à exister après avoir manqué ; la non-existence au contraire ne dépend pas de l'agent. Ainsi l'on fait de la non-existence antérieure une qualité de l'existence, et on dit : ce qui dépend de lui, c'est une existence particulière, non toute existence, c'est l'existence précédée de non-existence. En somme on prétend que, être précédé par la non-existence ne fait pas partie de l'acte d'un agent ni de l'œuvre d'un auteur, quoique on ne conçoive pas cette existence produite par son agent, si la non-existence ne la précède ; l'antériorité de la non-existence n'est pas de l'acte de l'agent et n'a pas de lien avec lui. Donc, imposer cette condition à l'acte, c'est imposer une condition sur laquelle l'agent n'a pas de pouvoir. Quant à ce que vous dites que l'on ne peut pas faire exister ce qui existe, si vous entendez par là qu'on ne fait pas commencer pour cette chose une existence après une non-existence, c'est exact ; mais si vous entendez que dans l'état d'existence elle est inexistante, il est constant qu'elle est existante dans l'état d'existence, et non dans celui de non-existence. Elle est donc existante quand l'agent est existant, et elle n'est pas existante dans l'état de manque mais dans l'état où elle existe de par lui. Le faire exister est lié à l'existence de l'agent et à celle du patient ; c'est un terme qui exprime le rapport de celui qui donne l'existence à celui qui la reçoit, et tout cela a lieu avec l'existence, non aventelle. Il n'y a donc d'acte de faire exister que pour ce qui existe, si par là on exprime le rapport par lequel l'agent donne et le patient reçoit l'existence. Les philosophes concluent : c'est pourquoi nous jugeons que le monde est l'acte de Dieu éternellement et perpétuellement. Quel état n'a point d'agent ?

Car, ce qui est lié à l'agent, c'est l'existence, et si la liaison dure, l'existence dure aussi, et si celle-là cesse, celle-ci cesse. Il ne faudrait pas se figurer que si l'on suppose que le créateur cesse d'être, le monde subsiste, et qu'il en est de cela comme du bâtiment et du constructeur. Celui-ci peut périr, et le bâtiment subsiste ; la subsistance du bâtiment ne tient pas au constructeur, mais à ce que le mortier durcit ; et, s'il n'y avait pas en lui une force d'adhésion, s'il était comme l'eau, par exemple, on ne concevrait pas que la figure de la chose produite par l'acte de l'agent subsistât.

Réponse. L'acte dépend de l'agent en tant qu'il est produit, non en tant qu'il fait défaut antérieurement, ni en tant qu'il est seulement existant ; il ne dépend donc pas de lui dans l'état qui succède à la production, selon nous, et dans lequel il existe, mais il dépend de lui dans l'état de sa production, en tant qu'il est produit, et sort du néant à l'être. Si l'on nie que le sens de production soit impliqué dans l'acte, on ne comprend pas qu'il soit acte ni qu'il dépende de l'agent. Votre idée que dire qu'il est produit, revient à dire qu'il est précédé de non-existence, et que, être précédé de non-existence ne fait pas partie de l'acte de l'agent ni de l'opération de l'auteur, est exacte ; mais c'est une condition pour que l'existence soit acte de l'agent, qu'elle soit précédée de non-existence ; l'existence que ne précède pas un non-être, mais qui dure, n'est pas proprement acte de l'agent ; les conditions pour qu'un acte soit un acte ne sont pas identiquement celles qui sont imposées à l'agent. L'essence de l'agent, sa puissance, sa volonté, sa science, sont des conditions pour qu'il soit agent, et ne sont point attribuables à l'acte ; mais on ne conçoit un acte que de la part d'un

être qui fait exister. Donc, l'existence de l'agent, sa volonté et sa science sont des conditions pour qu'il soit agent, bien qu'elles ne soient pas attribuables à l'acte.

Si l'on dit : Vous savez qu'il se peut que l'acte soit concomitant avec l'agent et qu'il ne soit pas en retard par rapport à lui ; il est nécessaire, par suite que l'acte soit produit, si l'agent est produit, et éternel si l'agent est éternel. Poser la condition que l'acte soit en retard sur l'agent, dans le temps, est absurde ; quiconque meut la main dans une coupe d'eau, sent l'eau se mouvoir avec le mouvement de la main, ni avant elle ni après ; en effet, si elle se mouvait après, la main serait dans le même lieu que l'eau avant qu'elle se soit écartée, dans un même temps, et si l'eau se mouvait avant, elle se séparerait de la main, bien qu'elle en subisse l'impulsion, et que l'acte vienne de la main. Si donc nous supposons la main se mouvant éternellement dans l'eau, le mouvement de l'eau sera aussi éternel ; il est, dans toute sa durée, causé et intelligible, et cela ne change pas par l'introduction de la durée. C'est dans un tel rapport qu'est la science avec Dieu.

Nous répondons : Nous ne voyons rien d'absurde à ce que l'acte soit en même temps que l'agent, si l'acte est produit, comme le mouvement de l'eau, lequel est produit après n'avoir pas été ; il est donc possible qu'un acte soit, qu'il soit en retard sur l'essence de l'agent, ou concomitant avec elle ; nous repoussons seulement l'acte éternel, car il n'est pas produit en partant du non-être, et, le dénommer acte, est une pure métaphore, qui ne correspond à rien de réel. L'effet et la cause peuvent être tous deux produits, ou tous deux éternels, de même qu'on dit : la science est éternelle à cause que l'éternel est

savant. Mais le discours ne porte pas sur ce point ; nous parlons seulement de ce que l'on appelle acte, et l'effet de la cause ne s'appelle pas l'acte de la cause, si ce n'est au figuré. Ce qu'on appelle acte, ne peut être que produit après n'avoir pas été, et si on consent à appeler acte ce qui est éternel, dont l'existence dure, on pourra se permettre bien d'autres métaphores. Quand vous dites : si nous supposons que le mouvement des doigts soit éternel et persistant, le mouvement de l'eau ne cesse pas d'être un acte, vous faites une équivoque, parce que les doigts n'accomplissent pas d'acte en ce mouvement ; l'agent est celui à qui sont les doigts ; c'est celui qui veut ; et, si nous le supposons éternel, le mouvement des doigts est son acte, en ce sens que chaque partie du mouvement sort, produite du néant ; c'est en ce sens qu'il est acte. Quant au mouvement de l'eau, nous ne disons pas qu'il est l'acte de cet individu, mais l'acte de Dieu. Et de toute façon il n'est acte qu'en tant que produit, non en tant que durant dans sa production ; donc il est acte en tant que produit.

Si l'on dit : Du moment que vous reconnaissez que le rapport de l'acte à l'agent, en tant qu'il est existant, est comme le rapport de l'effet à la cause, puis que vous consentez à introduire la durée dans le rapport de cause, il nous est loisible d'entendre, en disant que le monde est acte, seulement qu'il est causé et en rapport perpétuel avec Dieu. Que l'on appelle cela acte, si l'on veut, il ne faut pas discuter sur les dénominations, une fois que le sens a été éclairci.

Nous répondons : Cette question n'a d'autre but que de prouver que vous jouez sur ces noms et que vous ne les employez pas au sens propre. Dieu, pour vous n'est pas

véritable agent, et le monde n'est pas véritablement son acte. Vous employez ces mots en un sens métaphorique, non propre. Cela est désormais évident.

3me manière de prouver que, d'après les philosophes le monde ne peut pas être l'acte de Dieu, par une condition relative à la fois à l'agent et à l'acte. — Ils disent : il ne peut sortir de l'un que l'un. Or, le principe premier est un, de toute façon, et le monde est composé diversement ; donc, en partant de leur principe, on ne conçoit pas qu'il soit l'acte de Dieu.

Si l'on dit : Le monde, dans son ensemble, ne sort pas de Dieu sans intermédiaire, mais ce qui sort de lui est un être un, la première des créatures, et c'est une intelligence pure, c'est-à-dire une substance subsistant par elle-même, n'occupant point de lieu, qui se connaît et qui connaît son principe ; et, dans le langage de la loi, on l'appelle Ange. De cette substance résulte la 3me, de la 3me une 4me, et les êtres se multiplient successivement. La variété de l'acte et sa multiplicité, proviennent, ou de la variété des forces actives, comme ce que nous faisons par la force de la passion diffère de ce que nous faisons par la force de la colère ; ou bien de la variété de la matière, comme le soleil blanchit le vêtement lavé et noircit le visage de l'homme, amollit certaines substances et en durcit d'autres ; ou bien de la variété des instruments, comme le même charpentier scie avec la scie, taille avec l'erminette, perce avec le foret ; la multiplicité de l'action provient des intermédiaires, c'est-à-dire que l'agent fait un acte unique, que cet acte en fait un autre, et que les actes se multiplient. Toutes ces divisions sont impossibles dans le premier principe, puisqu'il n'y a pas, dans son essence, de variété double ni multiple, comme

on le verra dans la preuve de l'unité ; ni même de variété de matière, car il faudrait revenir à une cause ou à ce qui est la matière première ; ni variété d'instrument, car il n'y a pas d'être existant avec Dieu et à son degré, et qu'il faudrait expliquer la production du premier instrument. Il reste donc que la multiplicité dans le monde résulte de Dieu médiatement, comme nous avons dit.

Nous répondons. Il faudrait conclure, d'après cela, qu'il n'y a pas dans le monde une seule chose composée de choses simples, mais que tous les êtres sont un et que chacun est l'effet d'un autre être un, placé au-dessus, et la cause d'un autre placé au-dessous, jusqu'à ce qu'on aboutisse à un effet qui n'a plus d'effet, comme on aboutit, par voie ascendante, à une cause qui n'a pas de cause. Or, il n'en est pas ainsi. Le corps, selon eux, est composé de forme et de matière, et par la réunion de ces deux choses, il devient une chose unique, et l'homme est composé d'un corps et d'une âme, et l'existence de l'un des deux ne vient pas de l'autre, mais l'existence de tous deux ensemble vient d'une autre cause. Il en est de même, d'après eux, pour la sphère ; elle est un corps doué d'une âme ; ce n'est pas le corps qui produit l'âme, ni l'âme qui produit le corps ; mais l'un et l'autre résultent d'une cause qui leur est extérieure. Comment donc existent ces composés ? Viennent-ils d'une seule cause ? Alors ils ont tort de dire qu'il ne sort de l'un que l'un. Viennent-ils d'une cause composée ? alors la question se reporte sur la composition de la cause, jusqu'à ce que l'on soit forcé de s'arrêter à un composé provenant d'un simple. Le principe est donc simple ; la composition se fait dans les êtres postérieurs. Cela ne peut se concevoir qu'en admettant une survenance de la multiplicité ; mais

où la multiplicité survient, leur principe, que du simple ne sort que le simple, est détruit.

Si l'on dit : Quand on a bien compris notre pensée, les objections se dissipent ; en effet les êtres se divisent en ce qui est en un lieu, comme les accidents et les formes, et ce qui n'est pas dans un lieu ; et ce dernier groupe se subdivise en ce qui sert de lieu à d'autres êtres, et ce qui n'est le lieu de rien ; de même que les êtres qui sont des substances subsistant par elles-mêmes se divisent en substances qui font impression dans des corps et que nous appelons âmes, et en substances qui ne font pas impression dans les corps, mais dans les âmes, et que nous appelons intelligences pures. Quant aux êtres qui résident dans des lieux, comme les accidents, ils sont produits, et ils ont des causes produites, et la série en aboutit à un principe qui est produit en une manière, et perpétuel en une autre, et qui est le mouvement circulaire. Il ne s'agit pas de cela ici, mais seulement des principes qui subsistent par eux-mêmes, ne résidant en aucun lieu, lesquels sont les trois corps, — ce sont les plus vils — et les purs esprits, ceux qui ne sont en aucune façon liés aux corps, ni parce qu'ils en sont agents ni parce qu'il y sont imprimés — ce sont les plus nobles, — et les âmes, — ce sont les intermédiaires ; elles sont liées aux corps par une liaison d'une certaine nature qui consiste en ce qu'elles font impression sur lui et agissent en lui ; elles sont donc moyennes en dignité ; elles sont impressionnées par les intelligences, et elles impressionnent les corps. Ensuite les corps sont au nombre de dix : neuf célestes, et le dixième, la matière qui est à l'intérieur de la concavité de la sphère de la lune ; les neuf célestes sont animés ; ils ont des corps et des âmes, et un ordre

ténèbres. Si quelqu'un la rapportait d'après les rêves de son sommeil, pour montrer le trouble de ses humeurs, ou s'il la proposait dans des controverses où chacun s'efforce d'obscurcir les questions, on dirait que ce sont là des absurdités qu'il est inutile de combattre, et que les moyens pour les réfuter ne manquent pas. Cependant nous l'attaquerons par plusieurs voies.

1re réfutation : Nous disons : vous prétendez que l'un des termes de la multiplicité dans la première cause est que son existence est possible ; et nous demandons : la possibilité de son existence est-elle identique à son existence même ou non ? Si oui, il ne sort pas de là de multiplicité ; si non, pourquoi ne dites-vous pas qu'il y a une multiplicité dans le premier principe, puisqu'il existe, et que, de plus, son existence est nécessaire. La nécessité de l'existence doit aussi être autre chose que l'existence même. Faisons donc provenir la variété du principe premier, à cause de cette multiplicité.

Si l'on dit : la nécessité de l'existence n'a d'autre sens que l'existence, alors la possibilité de l'existence n'a non plus d'autre sens que l'existence. — *Si vous dites* : on peut savoir qu'un être existe, et ne pas savoir qu'il est possible, ce sont donc choses différentes ; — *Nous répondons* : de même on peut connaître l'existence de celui qui est nécessairement, et ne pas savoir qu'elle est nécessaire, si ce n'est à la suite d'une autre démonstration ; ce sont donc aussi choses différentes. En somme l'existence est une notion complexe qui se divise en nécessaire et en possible. Si l'une des deux divisions peut excéder le tout, il en est de même de l'autre, sans différence.

Si l'on dit : la possibilité de l'existence d'un être lui vient de son essence, et son existence lui vient d'un autre

que lui ; comment ce qui provient de ces deux sources sera-t-il une même chose ? — *Nous répondons* : Comment la nécessité de l'existence sera-t-elle la même chose que l'existence ? Il est possible que la nécessité de l'existence ne subsiste pas, et que l'existence demeure ; et, l'un véritable de toute façon est ce qui ne renferme pas ensemble l'affirmation et la négation ; on ne peut, en effet, dire de l'un qu'il existe et qu'il n'existe pas, que son existence est nécessaire et qu'elle ne l'est pas ; mais on peut dire qu'il existe, alors que son existence n'est pas nécessaire, de même que l'on peut dire qu'il n'existe pas alors que son existence est possible. C'est à cela seulement que se reconnaît l'un ; mais cette supposition ne s'applique pas au premier être, si ce que vous avez dit est exact, que la possibilité d'exister est autre chose que l'existence possible.

Seconde réfutation : Nous disons : La compréhension qu'a un être de son principe, est-elle la même chose que son existence et que la compréhension qu'il a de soi-même, ou non ? — Si c'est la même chose, il n'y a pas de multiplicité dans son essence, mais seulement dans l'interprétation de son essence ; si c'est autre chose, cette multiplicité existe dans le premier principe, car il comprend son essence, et il comprend un autre que lui. Si nos adversaires prétendent que la compréhension de son essence est la même chose que son essence, et que ce qui ne comprend pas qu'il sert de principe à quelque chose d'autre, ne comprend pas son essence, alors l'intelligence se confond avec l'intelligible, et se ramène à l'essence de l'être qui comprend. Nous disons donc : pour l'intelligible, la compréhension qu'il a de son essence est identique à son essence ; il comprend par sa substance, il

ténèbres. Si quelqu'un la rapportait d'après les rêves de son sommeil, pour montrer le trouble de ses humeurs, ou s'il la proposait dans des controverses où chacun s'efforce d'obscurcir les questions, on dirait que ce sont là des absurdités qu'il est inutile de combattre, et que les moyens pour les réfuter ne manquent pas. Cependant nous l'attaquerons par plusieurs voies.

1re réfutation : Nous disons : vous prétendez que l'un des termes de la multiplicité dans la première cause est que son existence est possible ; et nous demandons : la possibilité de son existence est-elle identique à son existence même ou non ? Si oui, il ne sort pas de là de multiplicité ; si non, pourquoi ne dites-vous pas qu'il y a une multiplicité dans le premier principe, puisqu'il existe, et que, de plus, son existence est nécessaire. La nécessité de l'existence doit aussi être autre chose que l'existence même. Faisons donc provenir la variété du principe premier, à cause de cette multiplicité.

Si l'on dit : la nécessité de l'existence n'a d'autre sens que l'existence, alors la possibilité de l'existence n'a non plus d'autre sens que l'existence. — *Si vous dites* : on peut savoir qu'un être existe, et ne pas savoir qu'il est possible, ce sont donc choses différentes ; — *Nous répondons* : de même on peut connaître l'existence de celui qui est nécessairement, et ne pas savoir qu'elle est nécessaire, si ce n'est à la suite d'une autre démonstration ; ce sont donc aussi choses différentes. En somme l'existence est une notion complexe qui se divise en nécessaire et en possible. Si l'une des deux divisions peut excéder le tout, il en est de même de l'autre, sans différence.

Si l'on dit : la possibilité de l'existence d'un être lui vient de son essence, et son existence lui vient d'un autre

que lui ; comment ce qui provient de ces deux sources sera-t-il une même chose ? — *Nous répondons* : Comment la nécessité de l'existence sera-t-elle la même chose que l'existence ? Il est possible que la nécessité de l'existence ne subsiste pas, et que l'existence demeure ; et, l'un véritable de toute façon est ce qui ne renferme pas ensemble l'affirmation et la négation ; on ne peut, en effet, dire de l'un qu'il existe et qu'il n'existe pas, que son existence est nécessaire et qu'elle ne l'est pas ; mais on peut dire qu'il existe, alors que son existence n'est pas nécessaire, de même que l'on peut dire qu'il n'existe pas alors que son existence est possible. C'est à cela seulement que se reconnaît l'un ; mais cette supposition ne s'applique pas au premier être, si ce que vous avez dit est exact, que la possibilité d'exister est autre chose que l'existence possible.

Seconde réfutation : Nous disons : La compréhension qu'a un être de son principe, est-elle la même chose que son existence et que la compréhension qu'il a de soi-même, ou non ? — Si c'est la même chose, il n'y a pas de multiplicité dans son essence, mais seulement dans l'interprétation de son essence ; si c'est autre chose, cette multiplicité existe dans le premier principe, car il comprend son essence, et il comprend un autre que lui. Si nos adversaires prétendent que la compréhension de son essence est la même chose que son essence, et que ce qui ne comprend pas qu'il sert de principe à quelque chose d'autre, ne comprend pas son essence, alors l'intelligence se confond avec l'intelligible, et se ramène à l'essence de l'être qui comprend. Nous disons donc : pour l'intelligible, la compréhension qu'il a de son essence est identique à son essence ; il comprend par sa substance, il

se comprend soi-même ; l'intelligence, l'intelligent et l'intelligible ne font qu'un en lui. Ensuite, si la compréhension qu'il a de son essence est identique à son essence, il doit comprendre son essence comme effet d'une cause ; et, s'il en est ainsi, l'intelligence se confond avec l'intelligible, et le tout se ramène à l'essence de l'être qui comprend, et il n'y a pas de multiplicité ; ou, si cela est de la multiplicité, elle existe dans le premier principe, et les variétés procèdent de là ; cessons donc de prétendre qu'il est un, de toute façon, car cette simplicité est violée par cette espèce de multiplicité.

Si l'on dit : le premier principe ne comprend que son essence, et la compréhension qu'il a de son essence est identique à son essence ; l'intelligence, l'intelligent et l'intelligible sont un, et il ne comprend autre chose que soi-même, — il y a deux manières de répondre. 1°. Cette opinion, à cause de sa faiblesse a été abandonnée par Avicenne et les autres dialecticiens. Ils ont pensé que le premier être se connaît lui-même comme principe de ce qui découle de lui, et qu'il comprend tous les êtres avec leurs espèces, d'une compréhension générale, non particulière. Ils rejettent cette théorie que du premier principe il ne sort qu'une intelligence une, et que le premier être ne comprend pas ce qui sort de lui. Son effet propre est une intelligence d'où découlent une intelligence, l'âme d'une sphère et le corps d'une sphère, et qui se comprend elle-même, ainsi que ses trois effets, sa cause, et son principe. Donc l'effet se trouverait être ainsi plus noble que la cause, puisque la cause ne donne naissance qu'à une chose unique, tandis que de l'effet sortent trois choses. Le premier principe ne connaîtrait que lui-même, tandis que cet effet se connaîtrait soi-même, et son

principe et ses conséquences. Si l'on admet cet ordre au sujet de Dieu, on le fait moindre que tout être qui se connaît, et qui connaît autre chose que soi ; quiconque le connaît et se connaît soi-même est plus noble que lui. Ainsi leurs recherches profondes sur la grandeur divine ont abouti à contredire tout ce que l'on conçoit de la grandeur, et à rapprocher l'état de Dieu de celui du cadavre, qui n'a point de connaissance de ce qui arrive dans le monde ; si ce n'est que Dieu diffère du cadavre parce qu'il a conscience de soi uniquement. C'est de la sorte qu'en agit Dieu à l'égard de ceux qui s'écartent de son sentier, et qui dévient de la route où il guide, qui nient sa parole ; « je ne les ai pas pris pour témoins, quand je créais les cieux et la terre, et que je les créais » (Coran, XVIII, 49) ; qui ont sur Dieu des pensées mauvaises, qui croient que les choses divines peuvent être atteintes par les puissances de la nature humaine, qui parlent sans expérience, qui pensent être libres de refuser l'acquiescement et l'obéissance aux paroles du prophète. Ils sont maintenant forcés d'avouer que, si le meilleur de leur pensée avait été rapporté dans un rêve, on en aurait encore été étonné.

2me *réponse.* Celui qui prétend que le premier principe ne comprend que soi-même a pour but d'éviter la conséquence qui lui ferait trouver en ce premier une multiplicité. Autrement, il aurait été forcé d'avouer que la compréhension qu'a cet être d'autre chose, est distincte de la compréhension qu'il a de lui-même ; or, cette conséquence est nécessaire dans le premier causé ; il faut aussi que celui-ci ne comprenne que soi-même ; car, s'il comprenait autre chose, cette compréhension serait distincte de son essence et exigerait une cause autre que la cause de son essence ;

mais il n'y a pas d'autre cause que celle de son essence, qui est le premier principe ; il faut donc qu'il ne connaisse que soi-même, et la multiplicité qui naissait en lui est anéantie.

Si l'on dit : du moment que le premier causé existe, et qu'il comprend son essence, il est forcé de comprendre le premier principe ; — *Nous répondons* : Il y est forcé par une cause ou sans cause ; si c'est par une cause, il n'y en a pas d'autre que le premier principe ; mais celui-ci est un, et l'on ne conçoit pas qu'il sorte de lui autre chose que l'un. Or, il en est déjà sorti, et c'est l'effet. Comment donc un second causé, sortira-t-il de lui ? S'il y est forcé par une autre cause, alors l'existence du premier principe entraîne l'existence d'êtres multiples auxquels est liée la multiplicité. Mais cela n'est pas compréhensible. En effet l'être nécessaire est unique ; ce qui s'ajoute à l'un est possible, et le possible exige une cause ; de là résulte, relativement au causé, que, s'il est nécessaire par son essence, il contredit le principe que l'être nécessaire est unique ; et que, s'il est possible, il lui faut une cause ; or, il n'a pas de cause ; donc, on ne comprend pas qu'il existe. Il n'est pas spécial au premier causé que son existence soit possible. La possibilité de l'existence se trouve en tout causé ; mais, que l'effet connaisse la cause, cela ne dépend pas nécessairement de son essence ; de même que la connaissance de l'effet par la cause ne dépend pas nécessairement de l'essence de la cause. Mais la connaissance de l'effet est plus probable que la connaissance de la cause. Il est donc clair que la multiplicité qui résulte de ce que le causé connaît le principe premier est illusoire ; cette connaissance n'a pas de principe, et elle ne dépend pas nécessairement de l'essence de l'effet. De là non plus on ne peut pas sortir.

3me *réfutation*. La connaissance qu'a le premier causé de son essence, est-elle identique à son essence ou non ? Si l'on dit qu'elle est identique, c'est absurde, parce que la science est autre chose que le connu ; si non, il en est de même dans le premier principe, et il résulte de là une multiplicité ; il y a donc dans le causé une division par quatre et non une trinité, comme ils pensaient ; ces quatre choses sont : son essence, la compréhension qu'il a de lui-même, celle qu'il a de son principe, et la possibilité d'existence qui réside dans son essence ; il se peut qu'on veuille encore que son existence soit rendue nécessaire par un autre, ce qui ferait une 5me chose. On peut juger par là de l'inanité de cette théorie des philosophes.

4me *réfutation*. Nous disons : La trinité ne suffit pas dans le premier causé, car le premier corps céleste dépend, d'après eux, d'un seul des trois termes contenus dans l'essence de son principe ; or, il y a en lui une composition de trois manières. 1° il est composé de matière et de forme. Il en est ainsi de tous les corps, selon eux ; et il faut à chaque élément un principe, parce que la matière est différente de la forme, et chacune d'elle n'est pas, d'après eux, une cause réciproque en sorte que l'une puisse être par le moyen de l'autre, sans qu'elles aient besoin d'une autre cause étrangère.

2° Le corps céleste extrême a une quantité définie en grandeur, et la spécification de cette grandeur parmi toutes les autres possibles s'ajoute à son essence, puisque son essence était susceptible de recevoir plus ou moins de grandeur ; il faut donc quelque chose qui la détermine à cette grandeur et qui se surajoute au terme simple d'où dérive son existence ; il n'en est pas ainsi de l'intelligence de cette sphère, parce que l'intelligence a une existence

pure que ne spécifie aucune quantité et qui n'est susceptible d'aucune ; on peut donc dire qu'à l'intelligence suffit une cause simple. — *Si l'on dit* : si le corps de sphère avait été plus grand, il eût eu trop de grandeur relativement à ce qui convenait pour la réalisation de l'ordre général, et s'il avait été plus petit, l'ordre voulu eût été aussi manqué ; — *Nous répondons* : la réalisation de l'ordre dépendait-elle de la seule existence de la notion de l'ordre ou requiérait-elle une autre cause ? Dans le premier cas, vous n'avez pas besoin d'en établir les causes, et vous n'avez qu'à décider que l'existence de l'ordre dans les êtres ne requiert que ces êtres mêmes, sans aucune cause qui s'y ajoute ; dans le second cas, c'est-à-dire si l'ordre requiert une cause, la spécification des grandeurs ne s'explique pas non plus par la seule essence des êtres, mais exige aussi une cause qui les définisse sous ce rapport.

3° La sphère haute se divise à partir de deux points, qui sont les pôles ; ils sont établis dans des positions qu'ils ne quittent pas, tandis que les degrés de l'équateur varient de position. Or, ou bien les parties de la sphère haute sont toutes semblables, et alors, qu'est-ce qui décide le choix de ces deux points, pris entre tous les autres pour être pôles ; ou bien ces parties diffèrent et les unes ont des propriétés que les autres n'ont pas. Quel est alors le principe de ces différences ? Le corps de la sphère limite ne résulte que d'un terme unique, simple ; le simple n'engendre que le simple, dans la forme, et c'est la sphère ; et cette sphère est partout semblable, ce qui signifie la négation de toute particularité distinctive. De là non plus on ne sort pas.

Si l'on dit : peut-être que dans le causé il y a d'autres

espèces de multiplicité qui ne viennent pas du principe premier lui-même ; il ne nous en apparaît que trois ou quatre, et nous ne nous élevons pas jusqu'aux autres ; mais le fait que nous ne le voyons pas, ne nous porte pas à douter de ce fait, que la multiplicité naît d'une multiplicité, et que le multiple ne sort pas de l'un ; — *Nous répondons* : si vous regardez cela comme possible, dites donc que tous les êtres avec leur multiplicité, au nombre de bien des milliers, sortent du premier causé, et qu'on n'a pas besoin de se borner au corps de la sphère supérieure en lui-même, mais qu'il est possible que toutes les âmes des sphères et des hommes, et tous les corps terrestres et célestes en sortent, avec la diversité de leurs espèces que nous ne connaissons pas. On peut expliquer tout par le premier causé, et conséquemment par la première cause, car du moment que l'on peut admettre la survenance d'une multiplicité, dont on dit qu'elle ne dérive pas d'une cause, et qu'elle n'est pas nécessaire dans l'existence du premier causé, on peut en supposer autant de la première cause ; son existence ne dépend pas d'une cause, et l'on dira qu'elle découle non d'une cause, et qu'on ignore le nombre qu'elle renferme ; puis, ayant imaginé l'existence sans cause de cette multiplicité dans le premier être, on l'imaginera aussi bien dans un second ; encore ces mot premier, second, n'auront-ils plus de sens, puisqu'il ne subsistera plus entre eux de différence, ni de temps, ni de lieu. Ce qui n'est distingué, ni par le temps, ni par le lieu, et qui peut exister sans cause, ne peut être classé.

Si l'on dit : Les choses sont multipliées jusque bien au delà d'un millier, et il s'en faut que la multiplicité, dans le premier causé, atteigne ce nombre, c'est pourquoi nous multiplions les intermédiaires.

Nous répondons : Dire : il s'en faut, est une conjecture ; on ne pourrait l'affirmer dans un raisonnement que si cette hypothèse était impossible ; nous prétendons qu'elle ne l'est pas. Qu'est-ce, en effet, qui la contredit ? La vérité est que, du moment que nous dépassons l'unité, et que nous croyons possible qu'au premier causé en soient attachés, non par voie de cause, deux ou trois autres, qu'y a-t-il d'impossible à ce qu'il y en ait quatre ou cinq et ainsi jusqu'à mille. Autrement on décide pour une quantité à l'exclusion d'une autre, et une fois qu'on a dépassé l'unité, on n'a plus aucune raison de s'arrêter. Cela aussi est décisif. — Nous disons ensuite : Votre théorie est fausse pour le second causé, car, ce qui en résulte, c'est la sphère des étoiles qui contient un millier et plus d'étoiles connues et dénommées, lesquelles sont différentes par la grandeur, la figure, la position, la couleur, leur influence heureuse ou néfaste. Les unes sont groupées selon la figure du bélier, du taureau, du lion ; d'autres selon la figure de l'homme et leurs influences varient pour un même lieu du monde inférieur, touchant le froid ou le chaud qu'elles produisent, la félicité ou l'infortune qu'elles présagent ; leur grandeur varie dans leur essence, et il n'est pas possible de dire que toutes soient d'une même espèce, étant donné ces différences ; si on pouvait le dire, on pourrait dire aussi que tous les corps du monde sont d'une même espèce, et qu'il leur suffit d'une seule cause ; mais la différence de leurs qualités, de leur substance, et de leur nature physique, prouve leur diversité. De même les étoiles sont assurément diverses, et chacune d'elles exige une cause pour sa forme, et une cause pour sa matière, une cause qui lui donne en propre la qualité de refroidir ou

de réchauffer, d'être favorable ou funeste, et une cause qui lui assigne en propre sa position, puis qui l'établisse selon les figures des différentes bêtes. Si l'on conçoit cette multiplicité comme intelligible dans le second causé, on peut la concevoir également dans le premier et se passer du reste.

5[me] *réfutation.* Nous disons : nous vous accordons ces points faibles, ces fausses hypothèses ; mais comment ne rougissez-vous pas de vous-mêmes quand vous dites que de la possibilité de l'existence du premier causé dérive l'existence du corps de la sphère limite, que, de la compréhension qu'il a de soi-même dérive l'existence de l'âme de cette sphère, et que, de la compréhension qu'il a du premier principe découle l'existence de l'intelligence de cette sphère. Quelle différence y a-t-il entre cela et dire : on sait qu'un homme existe, que son existence est possible, qu'il se comprend soi-même et qu'il comprend son auteur ; donc, de la possibilité de son existence découle l'existence d'une sphère. Mais quel rapport y a-t-il entre le fait de la possibilité de son existence et l'existence d'une sphère qui en découlerait ? De même, de ce qu'il se comprend soi-même et qu'il comprend son auteur, naissent deux autres choses. Quand on applique cette théorie à un homme, elle est ridicule ; il doit en être de même quand elle est appliquée à toute autre créature, car la possibilité de l'existence est un jugement qui ne varie pas avec l'essence du possible, que celui-ci soit un homme, ou un ange, ou une sphère. Je ne sais comment un fou se contenterait de ces hypothèses ; à plus forte raison les sages qui se fatiguent dans la méditation.

Si quelqu'un dit : après avoir réfuté leur opinion, que dites-vous vous-mêmes ? Pensez-vous que de l'un, il

sorte de toute manière deux choses différentes, en insultant à la raison ; ou dites-vous qu'il y a une multiplicité dans le premier principe, en abandonnant la croyance unitaire ; ou dites-vous : il n'y a pas de multiplicité dans le monde en niant l'évidence sensible ; ou dites-vous : elle naît par des intermédiaires, en vous reconnaissant forcé d'avouer ce que vos adversaires ont dit : — *Nous répondons* : Nous ne nous étendons pas beaucoup dans ce livre ; nous désirons seulement ruiner les prétentions des philosophes. C'est à quoi nous sommes parvenu par notre discours. Celui qui pense que faire sortir deux choses de l'un, c'est insulter la raison ou ajouter au premier principe des qualités éternelles, contrairement à la croyance unitaire, émet deux prétentions fausses ; il n'en a point de preuves. On ne connaît pas l'impossibilité que le deux sorte de l'un, comme on connaît l'impossibilité qu'une seule personne soit en deux lieux ; on ne sait cela en somme, ni par l'évidence, ni par la spéculation. Qu'est-ce qui empêche de dire : le premier principe est savant, puissant, voulant ; il fait ce qui lui plaît, et il juge ce qu'il veut ; il crée les différences et les genres comme il veut et selon ce qu'il veut. Donc l'impossibilité de cette proposition n'est connue ni par la nécessité ni par le raisonnement. C'est là au contraire une vérité qui est descendue sur les prophètes, autorisés par les miracles ; on doit la recevoir. Quant à l'examen de la manière dont l'acte sort de Dieu avec volonté, c'est une vaine recherche ; c'est désirer ce qui échappe au désir. Ceux qui ont tenté de rechercher comment cette procession se fait, ont été ramenés dans leurs spéculations à ceci : que du premier effet, en tant que son existence est possible, résulte une sphère, en tant qu'il se comprend lui-même l'âme de

cette sphère, et en tant qu'il comprend son créateur, l'intelligence. Ce sont des sottises qui n'éclaircissent en rien l'origine cherchée. Recevons, sur ce point nos principes des prophètes ; croyons-y, puisque l'intelligence n'atteint point ces choses. Abandonnons l'examen du mode, de la quantité et de la nature. Les forces humaines ne vont pas jusque là. C'est pourquoi le Maître de la loi dit : « Méditez sur les caractères de Dieu, ne méditez pas sur l'essence de Dieu. »

QUATRIÈME QUESTION.

Qu'ils sont incapables de prouver l'existence d'un auteur du monde.

Nous disons : les hommes se divisent en deux catégories : l'une, les gens de la vérité, qui voient que le monde est produit et qui savent nécessairement que ce qui est produit n'existe pas par soi-même et réclame un auteur ; leur opinion est contenue dans ce mot : auteur ; l'autre, les matérialistes, qui considèrent le monde comme éternel, tel qu'il est, et ne lui donnent pas d'auteur ; leur croyance est compréhensible, même si le raisonnement en montre la fausseté. Quant aux philosophes, ils considèrent le monde comme éternel, puis ils lui donnent un auteur ; cette opinion, telle qu'elle est posée, est contradictoire et n'a pas besoin d'être réfutée.

Si l'on dit : Quand nous disons que le monde a un auteur, nous n'entendons par par là un agent, doué de libre arbitre, qui agit après n'avoir pas agi, comme nous le voyons faire aux différentes sortes d'artisans tels que les fileurs, les tisserands ou les maçons ; mais nous dési-

gnons par là, la cause du monde et nous l'appelons le premier principe, en ce sens que son existence n'a pas de cause, et qu'il est lui-même la cause de l'existence d'autres que lui ; si nous l'appelons auteur, c'est en ce sens. Quant à l'existence d'un être qui n'a pas de cause, il est aisé de la démontrer d'une manière décisive. Nous disons : les êtres qui sont dans le monde ont une cause, ou n'en ont pas. S'ils en ont une, cette cause a une cause, ou n'en a pas ; il en est de même de cette cause de la cause et ainsi de suite ; ou bien cet enchaînement se prolonge à l'infini, ce qui est absurde, ou bien il est limité à une extrémité ; le meilleur est donc d'admettre une cause qui n'a pas de cause ; nous l'appelons le premier principe. Si le monde existe par soi-même et sans cause, le premier principe est tout trouvé, car nous ne désignons par là qu'un être qui n'a pas de cause, et cet être existe nécessairement ; il n'est pas possible que le premier principe soit les cieux, parce qu'ils sont en nombre et que cela contredirait la preuve de l'unité ; on reconnaît cette impossibilité en examinant ce qu'est ce principe ; il n'est pas possible non plus de dire qu'il est l'un des cieux ou l'un des corps, ou un soleil, ou autre chose, parce que tout cela est corps, et que le corps est composé de forme et de matière, tandis que le premier principe ne peut être composé, ce qui se reconnaît à un second examen. Notre but est de montrer qu'il y a nécessairement un être sans cause ; c'est au reste l'opinion unanime, et les divergences ne naissent que sur la question des qualités. C'est ce que nous entendons en parlant de premier principe.

La réponse est de deux sortes. 1° Il est nécessaire, d'après votre opinion, que les corps de l'univers soient éternels ; alors ils n'ont point de cause ; et quand vous dites que

cette erreur se reconnaît à un second examen, vous vous trompez ; c'est ce que nous démontrerons dans la question sur l'unité, et en traitant à sa suite de la négation des qualités de Dieu. — 2° Il est une objection particulière à cette question et que voici : on peut très bien supposer que ces êtres ont une cause, que celle-ci en a une, cette autre une autre, et ainsi de suite sans fin. Votre proposition que, une suite de causes sans limite est impossible, n'est pas solide chez vous. Nous disons en effet : Ou vous savez cela par nécessité et sans intermédiaire, ou vous le savez par un intermédiaire et vous ne pouvez invoquer la nécessité ; tous les modes d'examen dont vous parlez deviennent vains pour vous, s il est possible d'admettre une série d'effets sans commencement. Si ce qui n'a pas de terme peut entrer dans l'existence, il se peut que ces effets soient causes les uns des autres, et la chaîne se terminerait à un effet sans effet, d'un côté, et elle ne se terminerait pas du côté opposé à une cause sans cause, de même que le temps antérieur a une fin qui est l'instant présent, et point de commencement. Si vous prétendez que les effets passés ne sont pas existant ensemble en aucun temps, et que ce qui n'est plus ne peut être défini comme limité ou non limité, nous vous objectons les âmes humaines séparées des corps ; ces âmes ne périssent pas selon vous, et les âmes qui existent séparées des corps sont en nombre infini, puisque l'homme ne cesse de sortir du sperme, et le sperme, de l'homme. Tout homme meurt, et son âme subsiste ; et elle est, par le nombre, autre que l'âme de celui qui meurt avant, avec ou après lui, bien qu'elle lui soit pareille en espèce. Donc, selon vous, il y a existence en tout temps des âmes dont le nombre est infini.

Si l'on dit : les âmes ne sont pas liées l'une à l'autre, elles n'ont pas de rang, ni par la nature, ni par la position, et nous refusons d'admettre des êtres en nombre infini, seulement lorsqu'ils ont un ordre en position, comme les corps, lesquels sont ordonnés les uns au dessus des autres, ou lorsqu'ils ont un ordre physique comme les causes ou les effets. Il n'en est pas ainsi pour les âmes. — *Nous répondons* : cette hypothèse sur la position n'a aucun avantage sur son contraire ; vous ne pouvez donner une solution pour l'un de ces deux cas sans qu'elle s'applique à l'autre. En quoi se distinguent-ils, et qu'avez-vous à objecter à ceci ? Ces âmes qui sont sans limite en nombre, ne peuvent être sans un certain arrangement ; en effet les unes existent avant les autres ; les jours et les nuits passées sont sans fin. Et si nous supposons seulement qu'une seule âme naisse par un jour et une nuit, le nombre d'âmes entrées aujourd'hui dans l'existence dépassera toute limite, en même temps qu'il se présentera selon un ordre, c'est-à-dire que ces âmes seront venues à l'être successivement. Tout ce qu'on peut dire de la cause est qu'elle est avant l'effet selon la nature, comme on dit qu'elle est au dessus de l'effet par l'essence, non par le lieu ; le raisonnement ne peut pas s'appliquer à une antériorité réelle de temps, il faut qu'il ne le puisse pas non plus à une antériorité d'essence et de nature ; quelle est leur pensée lorsqu'ils refusent d'admettre la possibilité de corps superposés à l'infini dans l'espace, tandis qu'ils admettent celles d'êtres successifs en nombre infini dans le temps ? Est-ce là autre chose qu'un jugement infirme et sans fondement ?

Si l'on dit : La preuve décisive contre la possibilité de causes s'enchaînant sans fin consiste à dire : chacune des

causes est possible en soi ou nécessaire ; si elle est nécessaire elle n'exige pas de cause ; si elle est possible leur ensemble a la qualité de possibilité ; or, ce qui est possible a besoin d'une cause qui s'ajoute à son essence ; donc, l'ensemble des causes en a besoin d'une autre qui lui soit extérieure.

Nous répondons : l'expression de possible et de nécessaire est une expression équivoque ; à moins qu'on n'entende par nécessaire ce dont l'existence n'a point de cause, et par possible, ce dont l'existence a une cause ; si tel est le sens de ces termes, revenant au raisonnement, nous disons : chaque effet est possible en ce sens qu'il a une cause s'ajoutant à son essence ; mais le tout ensemble n'est pas possible en ce sens qu'il n'y a pas de cause, extérieure à lui qui s'ajoute à son essence ; mais, si l'on désigne par le mot de possible quelque chose d'autre que ce que nous avons entendu, cela n'est plus compréhensible. — *Si l'on dit* : Votre raisonnement conduit à faire subsister l'être nécessaire sur une somme de possibles, ce qui est absurde ; — *Nous répondons* : si vous entendez par possible et nécessaire ce que nous avons entendu, c'est à cela même que nous voulions en venir, et nous ne convenons pas que ce résultat soit absurde. C'est comme si l'on disait : il est impossible que l'éternel subsiste sur les choses produites ; mais le temps, selon eux, est éternel et chacune des essences est produite ; or, ces essences ont un commencement, tandis que leur somme n'a pas de commencement ; donc, ce qui n'a pas de commencement subsiste sur des essences qui en ont, et il est vrai de dire de chacune des essences qu'elle a un commencement, au lieu que c'est faux pour leur somme. De même chacun des effets a une cause, et c'est faux de

la somme. Tout ce qui est vrai des unités ne l'est pas nécessairement de la somme ; on peut dire de chacune qu'elle est une et partie ; on ne peut pas le dire de la somme. Tout lieu de la terre que nous désignerons est éclairé par le soleil pendant le jour, et reste dans l'ombre pendant la nuit. Chacun de ces phénomènes est produit après n'avoir pas été, c'est-à-dire qu'il a un commencement, et leur ensemble, d'après eux, n'a pas de commencement. Il est donc clair que quiconque admet des effets sans commencement, qui sont les formes des quatre éléments et des objets soumis aux changements, ne peut pas contester qu'il y ait une chaîne infinie de causes. Il suit de là que les philosophes n'ont pas de moyen d'établir l'existence d'un principe premier de ces formes, et que leur opinion est purement arbitraire.

Si l'on dit : ces phénomènes, ni les formes des éléments, ne sont pas tous actuellement existants ; il n'existe jamais qu'une seule de ces formes en acte, et ce qui n'existe pas ne peut être qualifié de fini ou d'infini, si ce n'est qu'on le suppose existant dans l'imagination ; or, ce qui est supposé dans l'imagination n'importe pas, même si les choses supposées sont causes les unes des autres ; elles ne le sont que dans l'imagination de l'homme. Mais nous parlons seulement de ce qui existe dans la réalité et non pas dans l'esprit. Il ne reste que l'objection tirée des âmes des morts ; certains philosophes ont pensé qu'elles n'en formeraient qu'une seule éternelle avant de descendre dans les corps, et qu'elles rentreraient dans l'unité après s'être séparées des corps et qu'ainsi il n'y a pas de nombre en elles, loin qu'il soit question d'un nombre infini. D'autres disent que les âmes suivent le mélange qui forme le corps, que la mort signifie leur anéantissement,

qu'elles ne subsistent pas en leur substance sans le corps. Alors les âmes n'ont d'existence que dans les vivants ; les vivants sont des êtres en quantité déterminée ; personne ne nie qu'ils soient en nombre limité ; quant aux choses inexistantes, elles ne supportent aucune qualification, ni celle d'une limite à leur nombre, ni la négation de cette limite, sauf dans l'imagination, lorsqu'on les suppose existantes.

La réponse est que nous appliquons à Avicenne, à el-Farabi, et aux autres dialecticiens, cette objection sur les âmes, car ils ont cru que l'âme est une substance, subsistant par soi ; c'est aussi l'opinion d'Aristote et des plus estimés des interprètes. A quiconque s'écarte de cette voie nous disons : Peut-on concevoir ou non qu'il soit produit quelque chose qui subsiste ? Si l'on répond non, c'est absurde ; si oui, alors nous pouvons supposer chaque jour la production d'une chose qui subsiste. La somme de ces produits jusqu'à maintenant donne un nombre sans fin d'êtres existants ; quand même le tour diurne s'achève, la survivance d'un être qui y a été produit n'est pas absurde. Par cette supposition les doutes se dissipent ; rien n'empêche que cette chose subsistante soit l'âme de l'homme, ou des génies, ou des démons, ou des anges, ou ce que vous voudrez. Cela s'impose selon la croyance des philosophes, puisqu'ils admettent des cercles successifs sans fin.

(A continuer.) Bon Carra de Vaux.

DU VERBE PRÉPOSITIONNEL.

L'Anglais moderne.

De même qu'en Allemand la règle générale du verbe prépositionnel est que la préposition se sépare du verbe, sauf réunion seulement pour quatre prépositions et dans certains cas seulement, de même en Anglais la règle est la séparation, mais cette fois il n'y a plus d'exceptions ou elles sont si peu nombreuses que nous pourrons tout à l'heure les citer toutes. Du reste, quelquefois, mais extrêmement rarement aussi, dans le verbe prépositionnel la préposition est tantôt séparée, tantôt réunie suivant le sens.

La préposition séparée se met à la suite du verbe et quelquefois même il y en a deux ; comme la préposition proprement dite, c'est-à-dire ne formant pas verbe prépositionnel se place aussi très souvent après le verbe, et avant le substantif qu'elle régit, on pourrait confondre la préposition véritable, et la préposition détachée du verbe prépositionnel, mais elles se distinguent nettement par leur sens ; la préposition du verbe prépositionnel a toujours un sens nettement *adverbial*, elle ne possède jamais de régime. Il n'y a pas en Anglais dans le verbe prépositionnel de préposition gardant sa fonction de préposition. En cela l'Anglais diffère essentiellement de l'Allemand.

Nous allons donner quelques exemples de ces verbes prépositionnels anglais ; le sens du verbe est toujours modifié. La préposition, si l'on veut éviter la confusion avec celle ordinaire, peut alors se mettre après le régime direct, même cela a toujours lieu quand ce régime est un pronom ; ainsi l'on peut dire à volonté : *take the child in* ou *take in the child*, faites entrer l'enfant ; mais on devra dire : *I saw him through*, je l'ai vu traverser, pour éviter l'amphibologie, car *I saw through him*, signifierait : je l'ai pénétré.

to bind, lier ; *to bind out*, lier et placer dehors, mettre en apprentissage, *to bind up*, lier entièrement, boucler.

to bring, apporter ; *to bring over*, apporter de l'autre côté ; *to bring up*, faire monter, élever ; *to bring out*, faire sortir ; *to buy in*, faire entrer en achetant ; *to buy out*, faire sortir en achetant, désintéresser ; *to buy off*, dégager à prix d'argent ; *to buy up*, accaparer.

to let in, laisser entrer ; *to let into*, initier ; *to let off*, relâcher ; *to let up*, laisser monter.

to put over, mettre de l'autre côté, ajourner ; *to put by*, mettre de côté, éviter ; *to put about*, faire circuler, embarrasser.

to see over, voir passer sur ; *to see through*, deviner ; *to see out*, voir la fin de ; *to see off*, voir partir ; *to see down*, voir descendre.

Ces verbes sont nombreux ; ils constituent des idiotismes et abrègent souvent la pensée ; par ex. *to see over*, voir au delà, supprime le mot : passer. De plus, ils sont très imagés ; en indiquant l'action, ils marquent le geste, le mouvement qui l'accompagne d'ordinaire : *bar up the door*, barrez la porte ; le bras se lève avec le mot *up* ; *bale*

out the boat, gréez le canot ; le mot *out* donne le mouvement. *The ship bears off*, le bateau gagne le large ; *we beat back the enemy*, nous battons l'ennemi.

Par exception, comme nous l'avons dit, un certain nombre de verbes ont conservé la préposition comme préfixe, et cette préposition fait corps avec la racine verbale et ne s'en détache jamais.

On peut en dresser la liste.

Préposition *in*.

Imbathe, imbank, imbitter, imbody, imbolden, imbosom, imbound, imbow, imbower, imbrown, inhold, inhoop, inlaw, inlay, inset, inship, inshelter, inshrine, inshell, insinew, insnare, insteep, inweigh, inweave, inwrap, inwreathe.

Préposition *over*.

overawe, overbear, overbid, overboil, overcast, overclay, overdo, overcome, overdraw, overdry, overeye, overfeed, overfill, overflow, overdrive, overfloat, overfly, overglance, overgrow, overhale, overhang, overharden, overhear, overheat, overlay, overleap, overlive, overload, overlook, overmatch, overpeer, overrate, overreach, overheat, overrule, overrun, oversee, overset, overshade, overshadow, overshoot, oversize, overskip, oversleep, overslip, oversnow, overspread, overstand, overstare, overstep, overstak, overstore, overstrain, oversway, overswell, overtake, overthrow, overtop, overwatch, overwean, overweigh, overwhelm, overwork.

Dans la plupart de ces cas *over* a le sens adverbial de *trop*.

Préposition *up*.

upbear, upbraid, uphoard, uphold, uplay, uplead, uplift, uprise, uproot, upset, upstand, upstart, upstay, upswarm, upturn, upwhirl.

Préposition *under*.

underbear, underbid, underdo, undergo, underlay, underlet, underpin, underpraise, underprop, undersell, underset, understand, undertake, underwork, underwrite.

Préposition *fore*.

forecast, foredeem, foredo, foredoom, forego, foreknow, forelay, foresay, foresee, foreshame, foreshow, foreslack, forespeak, forestall, foretaste, foretell, forethink, foretoken, forewarn, forewish.

Préposition *out*.

outbar, outbid, outbreathe, outbuild, outcraft, outdare, outdwell, outdrink, outfly, outfrown, outgive, outlast, outknave, outgrow, outgo, outleap, outlie, outlive, outlook, outprize, outvoice, outride, outroar, outroot, outrun, outsail, outscorn, outsell, outshine, outshoot, outsit, outsleep, outspeak, outspread, outstand, outstare, outstep, outstretch, outstreep, outswear, outtalk, outwalk, outwatch, outwear, outweigh, outwit, outwork, outwrite.

Sur ces prépositions un très petit nombre est tantôt séparable, tantôt inséparable ; voici quelques exemples :

To upset, renverser ; *to set up*, ériger.

to overlook, surveiller ; *to look over*, parcourir.

to overcome, surmonter ; *to come over*, venir au travers de, traverser.

to over take, attendre ; *to take over*, porter.

to outwalk, marcher plus vite qu'un autre ; *to walk out*, se promener, sortir.

En anglo-saxon, en frison, les prépositions des verbes prépositionnels étaient, comme en anglais et en allemand, toujours inséparables ou presque toujours, et placées avant le verbe ; seulement, conformément à l'allemand et contrairement à l'anglais, elles changeaient de place et se mettaient avant lui dans les propositions subordonnées.

L'anglais se différencie donc en ce que 1° il conserve toujours le sens adverbial ; 2° sauf les rares exceptions citées, il place toujours la préposition après le verbe ; 3° sauf des exceptions plus rares encore, il n'a point de verbes prépositionnels, tantôt séparables, tantôt inséparables.

Nous ne parlons pas, bien entendu, des verbes prépositionnels empruntés au latin par le français et qui ont été introduits tout fabriqués.

On comprend facilement que l'anglais ne fasse pas de différence entre la proposition principale et celle subordonnée, parce que la tournure est toujours descendante et qu'ainsi la préposition ne se trouve pas entraînée au-devant du verbe ; c'est peut-être en même temps l'explication de ce fait qu'aucune préposition ne s'étant trouvée portée accidentellement devant le verbe n'a pu rester dans cette position.

Mais pourquoi alors certaines prépositions ont-elles pris place, et une place fixe, non alternante, devant le verbe, et d'autres une telle position, mais alternante d'après le sens? Il semble, à examiner les listes que nous avons données

ci-dessus, que dans ces cas le verbe a un sens figuré, par exemple, *out bid*, signifie enchérir ; *outbuild*, bâtir à l'excès ; *outlive*, survivre ; *outlook*, regarder fixement ; *outtalk*, surpasser en babil ; *forecast*, projeter ; *forego*, céder ; *foresee*, prévoir ; *understand*, comprendre ; *underdo*, faire moins qu'il ne faut ; *undertake*, entreprendre ; *upbear*, supporter ; *uproot*, déraciner. Ce point est plus sensible si l'on compare les prépositions tantôt séparables, tantôt inséparables dans le même verbe : *upset*, renverser ; *overcome*, surmonter ; *overtake*, atteindre. Ce sens figuré s'explique d'ailleurs étymologiquement avec le sens prépositionnel.

Il est à remarquer que ce ne sont point les mêmes prépositions qu'en allemand qui sont tantôt séparables, tantôt inséparables.

Quant à celles qui se placent toujours avant le verbe, il est probable qu'elles se plaçaient d'abord tantôt avant, tantôt après, mais qu'elles ont disparu ensuite dans cette dernière position.

Les autres langues germaniques.

Le hollandais, le suédois, le danois, l'islandais, le vieux haut allemand, le moyen haut allemand, le frison, suivent le système de l'allemand moderne, en ce sens que dans la proposition principale la préposition suit le verbe, et conserve le sens adverbial ; par accident, il passe devant le verbe dans la proposition subordonnée, et cependant dans cette dernière l'ordre des mots n'est pas identiquement le même qu'en allemand, le verbe n'est pas toujours à la dernière place. Il en résulte des anomalies.

Mais le gothique suit un système tout contraire. Les prépositions sont inséparables et précèdent toujours le verbe, elles prennent donc un sens prépositionnel.

En voici quelques exemples tirés de l'Ulphilas, le seul monument conservé de cette langue essentielle.

us-gibith thus in bairhtein, il vous rendra en public.

atsaiwith armaion izvara in tauhjan in andvairthjo manne, prenez garde de faire vos aumônes en présence des hommes.

af-letit jah izvis attu izvar ; votre père vous pardonnera aussi.

in-saihwith du fuglam himinis, regardez les oiseaux du ciel.

aiththau ainamma uf-hausеith, ith antaramma fru-kann, ou il sert celui-ci, ou il méconnait l'autre.

inn-gaggaith tarah aggva daur, passez par la porte étroite.

bi akranam ize uf-kunnaith ius, par leurs fruits vous les connaîtrez.

all bagme ni taujandane akran god us-maitada jah in fon at-lagjada, tout arbre ne faisant pas de bon fruit sera retranché et jeté au feu.

af-leithath fairra mis, allez loin de moi.

managei ana-kumbjan mith abraama, beaucoup se mettront à table avec Abraham.

jah af-lailot ija so heito, et la fièvre l'abandonna.

siponjos is ur-raisidedon, ses disciples l'éveillèrent.

jah at-steigands in skip ufar-leith, et montant sur le bateau il passa.

at-berun du imma uslithan , ils lui amenèrent un malade.

ur-reis jah gagg, lève-toi et va.

jah balgeis fra-gistnad, et les outres périssent.

Le Sanscrit.

En sanscrit védique il faut distinguer la proposition principale et la proposition subordonnée ; dans la première c'est la préposition qui garde l'accent, à moins que le verbe ne commence la phrase ; dans la seconde l'accent passe au verbe. La préposition, si elle est accentuée, reste séparée du verbe ; au contraire, si elle a perdu l'accent, elle devient proclitique et lui est jointe. Cependant quelquefois la proposition secondaire est traitée comme la proposition principale. Ainsi l'on dit *prá gachati*, il s'avance, mais *jáh pra-gáchati*, celui qui s'avance. Le grec, au contraire, ne fait aucune distinction entre les deux sortes de propositions.

Mais dans tous les cas la préposition précède immédiatement le verbe.

(*R.*, 5, *V. I, 48 út-pātayati pakshinah*, elle fait voler les oiseaux.

prá-vēpayanti párvatân vi-viñcanti vánaspátīn, prô ârata marutô durmádâ iva dêvâsah sárvayâ viśā, ils ébranlent les montagnes, et font frémir les arbres ; vous êtes aussi renversés par la tempête comme des hommes ivres, ô Maruts, avec toute votre troupe (1.39, 5).

Cependant on trouve aussi l'intercalation d'un ou de plusieurs mots.

ā tvā vishantu, qu'ils entrent en toi, 1, 15, 1.

gávâm apa vrájam vṛdhi, ouvre l'étable des vaches = des vaches préposition porte ouvre 1, 10, 7.

Ordinairement, c'est la préposition qui commence la proposition ;

sám vájrēnāsjad vṛtrám indrah, prá svām matim atirac

chāša dānrah, avec la massue Indra atteignit Vritra, il accomplit glorieusement sa volonté 1, 33, 13.

práti shma rishayō daha, brûle les ennemis 1, 12.

ápa sma tám pathô jahi, chasse-les du chemin.

Ce sont surtout les enclitiques qui se placent entre la préposition et le verbe.

utá yády andhó bhávati práiva pashyati, même quand il est aveugle, il voit encore T S 2, 2, 44 ;

vi vái tē mathishyāmaha imâh prajāh, nous déchirerons ces tes créatures Shb. 2, 5, 1, 12.

La séparation entre la préposition et le verbe peut avoir lieu même dans les prépositions secondaires.

vi yā sṛjáti sāmanam, celle qui abandonne l'assemblée V. 1, 48, 6 ;

yád adyá bhânunā vi dvārāv ṛnávo diváh, lorsqu'aujourd'hui avec la lumière tu ouvriras les portes du ciel, 1, 48, 15 ;

pári yád indra rōdasi ubhé abubhōjīr mahinā vishvàtāh sim, lorsque toi, ô Indra, tu environnais les deux mondes de ta grandeur.

Mais la préposition peut suivre aussi le verbe, quoique ce cas soit rare.

ádarshi vi srutir diváh, le chemin du ciel est apparu 1, 46, 11.

jāyèma sám yudhi spṛdhah, nous voudrions vaincre les ennemis dans le combat 1, 8, 3.

àvinda usriyā ánu, tu as retrouvé les vaches 1, 6, 5.

gámad vājēbhir á sá vah, il viendrait à vous avec le butin, 1, 5, 3.

Parfois deux prépositions se réunissent pour former le

verbe prépositionnel, alors leur place est libre. On peut les placer toutes les deux devant le verbe à la suite l'une de l'autre, ou l'on peut intercaler un mot entre elles, ou enfin l'une des deux peut se placer après le verbe, de manière à l'enclaver.

Premier cas.

abhi prēhi, viens ici en avant R, V, 10, 103, 12.

indram sakhāyō ánu sám rabhadhvam, amis, saisissez-le l'un après l'autre Indra, 10, 103, 6.

áthástâm vi pàrētana, rentrez à la maison en vous séparant, 10, 85, 33.

Deuxième cas.

ápāsmāt préyât, qu'il puisse aller loin de lui 10, 117, 4.

abhi savyēna prá mṛsha, rafle en passant avec la main gauche 8, 81, 6.

prá vīryēna dēvátâti cêkitè, par son héroïsme, il se distingue parmi les dieux 1, 55, 3.

Troisième cas.

ágnē, vi pashya bṛhatábhi rāyā, Agni, regarde ici avec une grande richesse, 3, 23, 2.

úpa práyōbhir á gatam, venez ici avec des rafraîchissements 1, 2, 4.

Plus tard, la seconde préposition conserve seule l'accent, et la première s'y attache proclitiquement.

Dans les propositions subordonnées, généralement ou l'une des prépositions garde seule l'accent, ou elles perdent l'accent toutes les deux.

sám yám âyánti dhēnávah, vers lequel les vaches viennent ensemble R, V, 5, 6, 2.

yám viprā ukthāvāhasō' bhipramandúh, celui que les chanteurs de chansons ont réjoui.

Dans la prose c'est le second système qui est le plus suivi.

Exceptionnellement les deux prépositions peuvent conserver l'accent.

Enfin il peut y avoir trois prépositions dans le verbe prépositionnel ; dans ce cas *ā* ou *áva* tiennent la dernière place.

tám sá mátsya upa-ny-á-pupluvē, le poisson nagea vers lui, s'approchant de dessous Shb, 1, 8, 1, 5.

madyē ha vā ētát prānāh sánta iti cēti cātmānam anu-vy-úc caranti, de cette manière suivent les souffles qui sont au milieu, sortant séparés les uns des autres Shb 9, 4, 3, 6.

Ce n'est pas d'ailleurs dans le verbe seulement aux modes finis que la préposition peut apparaître séparable, mais aussi à l'infinitif et au participe.

Enfin quelquefois le verbe peut disparaître et la préposition reste, comme le représentant ; on sous-entend alors le verbe *être*, ou d'autres très usités, comme *aller*, *appeler*, *donner*, etc.

Un autre point de vue est celui de savoir si la préposition a ou peut prendre un sens adverbial. En sanscrit védique, cet emploi est assez fréquent, surtout lorsqu'il s'agit de *pari* qui alors signifie alentour :

didṛkshēnyah pari Kāshthāsu, digne d'être vu autour près des bûches R V, 1, 146, 5.

yáthā vah sváhāgnayē dāshēma párilābhir ghṛtàvad-bhish ca havyāih, afin que nous en l'invoquant nous servions à Agni des rafraîchissements et des dons renfermant du beurre.

Il est utile de rappeler ici quelle situation la préposi-

tion se rapportant non plus au verbe, mais au substantif peut prendre vis-à-vis de ce dernier. En prose la préposition se place après le substantif, sauf *â* et *parà* qui se placent avant ; la situation est douteuse dans les vers, parce que la préposition peut se rapporter au substantif ou au verbe, mais souvent elle suit encore le substantif.

párā mē yanti dhītáyō gávō na gávyūtir ánu, loin vont mes méditations comme les vaches au pâturage R. V. 1, 25, 16.

La préposition précède dans l'exemple suivant.

má mādhi putré vim iva grabhīshta, ne me saisissez pas comme un oiseau sur sa couvée, 2, 29.

On peut d'ailleurs intercaler des mots entre la préposition et le substantif, comme entre la préposition et le verbe.

ágnē ràkshā nō aṁhasah práti shma dēva rīshatah, ô Agni, protège nous contre le péril contre ceux qui nuisent, ô Dieu R, V, 7, 15, 13.

yajñapatēr ēvādhi yajñám nir mimitē, il forme la victime du maître de la victime M S 1, 4, 6.

púrusham hy ánv áshvah, le cheval suit l'homme Shb. 6, 2, 1, 18.

Souvent on peut douter si la préposition se rapporte au substantif ou au verbe.

áhir ná jūrnām áti sarpati tvácam, comme un serpent il rampe sur sa vieille peau hors de. 9, 86, 44, *ati* peut se rapporter à l'un ou à l'autre.

Tel est l'état du sanscrit védique, si important pour les origines. Nous avons emprunté les exemples cidessus à l'excellent ouvrage sur la syntaxe comparée des langues indo-européennes de Delbrück.

On peut en conclure provisoirement que dans l'état primitif du sanscrit la préposition était placée presque toujours après le substantif, très souvent après le verbe, et d'autre part, qu'elle avait ou perdait l'accent, suivant qu'elle se trouvait dans la proposition principale ou dans la proposition secondaire, qu'enfin elle était très souvent séparée du verbe précédent ou suivant par un ou plusieurs autres mots. Il y a donc concordance des principes avec ceux que nous avons relevés dans l'allemand moderne.

Langue grecque.

La préposition est placée le plus souvent avant le verbe dans le grec homérique, et elle le précède immédiatement ; mais souvent aussi elle en est séparée par un ou plusieurs mots, aucune distinction n'est faite d'ailleurs entre la proposition principale et la proposition secondaire.

ὑπό τε τρόμος ἔλλαβε γυῖα Γ, 34
παρὰ δ'ἔγχεα μακρὰ πέπηγεν, Γ, 135
ἐς δ'ἐρέτας ἐπιτηδές ἀγείρομεν, ἐς δ'ἑκατόμβην θείομεν, ἂν δ' αὐτὴν χρυσηΐδα καλλιπάρηον βήσομεν, Α, 142
κρατερὸν δ'ἐπὶ μῦθον ἔτελλεν Α, 25
οὕς ποτ' ἀπ' Αἰνείαν ἑλόμην. Θ, 108
ὑπὸ τ' ἔσχετο καὶ κατένευσεν. Ν, 368
πρὸ γὰρ ἧκε θεά. Α, 195

Tantôt c'est le substantif complément direct qui se trouve enclavé.

εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα (I, 39)
βούλεται ἀντιάσας ἡμῖν ἀπὸ λοιγὸν ἀμῦναι I, 67
τὸν δ' ἠμείβετ'ἔπειτα Θέτις κατὰ δάκρυ χέουσα (I, 413)
αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἕντο. I, 469
ἀνὰ θ' ἱστία λευκὰ πέτασσαν. I, 480
κατὰ τέκν' ἔφαγε στρουθοῖο II, 317

Tantôt l'enclave s'applique au complément indirect avec ou sans son adjectif.

πρίν γ' ἀπὸ πατρὶ φίλῳ δόμεναι ἑλικώπιδα κούρην I, 98
μηρούς τ' ἐξέταμον, κατά τε κνίσῃ ἐκάλυψαν I, 460
και ἀμφ' ὀβελοῖσιν ἔπειραν I, 465

Tantôt c'est le substantif sujet.

ἦμος δὲ ἠέλιος κατέδυ, καὶ ἐπὶ κνέφας ἦλθεν I, 475
ἀλλά με τεθνηῶτα χυτή κατὰ γαῖα καλύπτοι VI, 464

Tantôt le substantif complément et le sujet.

διά τ' ἔντερα χαλκὸς ἤφυσε XIII, 507

Tantôt le substantif sujet et le pronom complément direct.

οὐδ' ἀναθηλήσει περὶ γαρ ῥά ἑ χαλκὸς ἔλεψε I, 236

Tantôt la particule δε et le substantif.

ἐκ δ' εὐνὸς ἔβαλον I, 436

Tantôt le pronom complément direct.

πρὸ μ' ἔπεμψεν ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων I, 442

Tantôt le pronom complément indirect avec la particule δε.

ἐκ δέ μοι, ἔγχος
ἠίχθη παλάμηφιν III, 367

Tantôt le pronom sujet.

ἐκ δὲ καί αὐτοὺ βαῖνον ἐπὶ ῥηγμῖνι θαλάσσης I, 437

Nous avons emprunté ces exemples à un article remarquable de M. de Jubainville sur l'infixation du substantif et du pronom.

Mais la préposition peut aussi suivre le verbe.

χώρησαν δ' ὑπό τε πρόμαχοι καί φαίδυμος Ἕκτωρ Δ, 505
τότε δ'ἤδη ἔχεν κάτα γαῖα μέλαινα B, 697

ενάριζον ἀπ' ἔντεα M, 195
τίθει δ'ἐνὶ δαίδαλα πολλά ξ, 179
λούσῃ ἄπο βρότον αἱματόεντα ξ, 7
ἦλθε δ'ἐπὶ ψυχὴ πατροκλῆος δειλοῖο XXIII, 65

Il peut y avoir aussi deux préverbes mis après le verbe ou séparés.

ὑπὲρ κακότητα φύγοιμεν I, 489
στῆ δὲ παρέξ Λ, 486

Si elles précèdent, elles peuvent lui être jointes toutes les deux ou l'une seule.

ἀλλ' οὔ οἱ χάρις ἀμφί περιστέφεται ἐπέεσσιν θ, 175
Ἕκτωρ δ' ἀμφὶ περιστρωφα καλλίτριχας ἵππους θ, 348

Il y a aussi trois prépositions.

ὑπ εκ-προ-θέω, παρ-εκ-προ-φευγω, etc.

La préposition peut affecter un infinitif ou un participe.

ἡμῖν ἀπο λοιγὸν ἀμῦναι Α, 67

Lorsque la préposition affecte le substantif, elle se place ordinairement avant lui, cependant il en est autrement pour περι, surtout chez les poètes.

Entre la préposition et le substantif on intercale souvent d'autres mots.

μετά γε κλυτὸν Ὠαριωνα λ, 310
ἐξ ἔτι πατρῶν θ, 245
προς γὰρ Διός ζ, 207
ἐς περ' ὀπισσω ι, 199
τά σε προτὶ παρ' οὐκ ἐθέλων ἐθελούσῃ ε, 155
αὐτὰρ ὑπὸ χθὼν σμερδαλέον κονάβιζε ποδῶν αὐτῶν τε και ἵππων
B, 465

Et en prose :

πόλεως μὲν οὖν αἱ φρουρὰι περὶ ταύτῃ γιγνέσθωσαν (Platon)

La préposition peut remplir une fonction adverbiale.

ὄχθαι δ' ἀμφὶ περὶ μέγα ἴαχον φ, 10

πάντα δὲ οἱ βλέφαρ' ἀμφὶ καὶ ὀφρύας εἶσεν ἀϋτμὴ ι, 389

Comme en sanscrit védique, souvent on peut douter si la préposition est une préposition ou un adverbe de direction.

και μὲν τοῖσιν ἐγὼ μετομίλεον ou bien μεθ' ομίλεον

Quelques auteurs décident entre les deux suivant la place de la césure.

On voit qu'en somme les lois sont les mêmes qu'en sanscrit védique, sauf qu'on ne distingue plus entre la proposition principale et la proposition subordonnée.

Langue latine.

Le latin a détruit toutes ces distinctions. Il possède de nombreux verbes prépositionnels ; mais ces verbes ne prennent point le sens adverbial, les prépositions précèdent toujours le verbe, y sont jointes immédiatement, et aucune différence n'est faite entre la proposition principale et celle subordonnée. Il n'y a lieu d'étudier la préposition en cette langue qu'au point de vue sémantique.

Cependant en ce qui concerne la préposition relative au substantif, il faut remarquer qu'autrefois elle fut souvent placée après lui, et qu'il en est resté des vestiges dans *tecum, secum, vobiscum.*

A plus forte raison dans les langues romanes la préposition qui précède le verbe s'est-elle fondue définitivement avec lui. En outre, on a maintes fois perdu le souvenir

de son origine, et elle fonctionne comme un véritable préfixe. Elle ne régit alors aucun objet et le bloc prépositionnel est lui-même indivisible. Dans le mot *concéder*, par exemple, tout souvenir est perdu de la préposition *avec*.

Langues slaves.

Dans les langues slaves la préposition précède le verbe prépositionnel, elle y est préfixée, et ne souffre en général aucune intercalation, elle perd toute son autonomie. En lithuanien, le pronom refléchi *si* s'insère entre la préposition et le verbe : *pà si-suka*, il se tourne, *ne-si-suka*, il ne se tourne pas ; de même *mi : po-mi-rodik*, montre moi.

Albanais.

Cette langue connaît le verbe prépositionnel, la préposition précède le verbe ; cependant certains adverbes se placent après le verbe dont ils modifient la signification. *hèth poçtœ*, rejeter, *bie poçtœ*, tomber.

Langues celtiques.

Il en est de même dans les langues celtiques ; même certaines prépositions, *ro* et *do*, par exemple, s'incorporent entre le pronom sujet et le verbe, ce qui rend l'union plus étroite.

L'infixation des divers mots entre la préposition du verbe prépositionnel et le verbe y est fréquente. Voici des exemples cités par M. Sommer dans un article sur le pronom personnel infixe en vieil irlandais.

infixation du régime direct.

ro catha eloi, il gagne des batailles.

du sujet et du complément.

de brath no-m choimmdiu coima, du jugement que le Seigneur me préserve.

du pronom complément direct.

ro-m-rir, il m'a vendu, *ro-m-s'oir-sa*, il m'a délivré.

du pronom complément indirect.

ro-t-bia, cela sera à toi.

du pronom sujet.

it hc side imm-a-falnyet imdibe ó dualchail ; hæc sunt quæ circumsisionem efficiunt a vitiis.

La position de la préposition après le verbe existe aussi en vieil irlandais.

Arménien, Zend, autres langues Indo européennes.

Dans toutes ces langues la préposition a pris une place fixe devant le verbe, elle s'y agglutine et perd son autonomie.

Langue Géorgienne.

Cette langue connait le verbe prépositionnel dont elle fait un assez fréquent usage, mais la préposition est préfixée au verbe et a perdu son autonomie.

Langue Copte.

Le copte connait de nombreuses prépositions, la place en est toujours la même ; elles sont situées après le verbe et détachées, le sens en est adverbial.

En voici quelques exemples.

i, aller ; *i evol,* sortir ; *i chrei,* descendre ; *i èpshoi*, monter ; *i choun*, entrer.

26

em, apporter ; *em évol*, emmener ; *em èkhoun*, introduire ; *em épshói*, mettre en haut.

ti, donner ; *ti-aco*, épargner ; *ti-evol*, vendre ; *ti-ehoun*, résister ; *ti-éhrêi*, protéger.

Le Hongrois.

En Hongrois les prépositions du verbe prépositionnel sont nombreuses et le sens du verbe en est considérablement modifié ; l'effet sémantique en est presque aussi puissant que dans les langues indo-européennes.

Comme dans celles-ci les prépositions verbales sont de différentes couches, les unes sont déjà cristallisées et ne se retrouvent plus ailleurs comme prépositions autonomes, par exemple, *agyon*, à mort, qui semble d'origine substantive concrète, et *meg* qui n'est pas une véritable préposition, mais un préfixe.

Il appartient à la sémantique de noter la modification donnée par chacune des prépositions au verbe primitif.

Ce qui intéresse la morphologie, c'est que le préfixe ou la préposition ne font qu'un avec le verbe, par conséquent, on suit un système qui est l'inverse de celui de l'allemand moderne.

Mais ces préfixes ou prépositions sont séparables dans certains cas, et alors suivent le verbe, au lieu de le précéder, ou le précèdent en intercalant un autre mot. Ce qu'il faut remarquer, c'est que ce ne sont pas seulement les prépositions proprement dites qui deviennent séparables dans ces cas, mais aussi les préfixes cristallisés.

La règle est celle-ci : tous les préfixes deviennent par exception séparables :

1° à l'impératif ; 2° dans les phrases interrogatives,

lorsque l'interrogation se fait au moyen d'un pronom ou qu'une conjonction commence la proposition ; 3° dans les propositions négatives ; dans ce cas il se place en tête et est suivi de la négation qui à son tour est suivie du verbe ; 4° dans les propositions qui contiennent un second verbe déterminé, auquel cas la particule se met en tête des deux verbes. En outre, *meg* est employé souvent sans autre lien que celui de corroborer l'affirmation et alors peut se placer après le verbe.

Comment expliquer ces exceptions ? Nous connaissons ailleurs l'effet de l'interrogation et de la négation sur l'ordre des mots dans la proposition, et nous savons d'un autre côté (voir notre essai de syntaxe générale) que l'impératif, le vocatif, ne sont pas sans un certain rapport avec elles, c'est l'interjectif à côté de l'interrogatif, l'interjectif verbal. De même *meg*, lorsqu'il n'a pas de sens précis, est un mot explétif, lequel n'est pas sans rapport avec l'interjectif. Un cas seul peut étonner, c'est celui où, lorsqu'il y a deux verbes, l'un dominant l'autre, la préposition se place loin de son propre verbe pour intercaler entre eux le verbe principal. Exemples : *azt ra akartam szamlalni* = j'ai voulu compter cela en plus ; = cela dessus j'ai voulu compter ; *ra mertek fogni* = vous avez osé le charger de = sur (lui) vous avez osé charger.

La préposition déplacée prend ainsi trois positions : 1° après le verbe, en cas d'impératif et d'interrogatif ; 2° avant la négation qui précède elle-même le verbe, en cas de négation ; 3° avant les deux verbes, quand il y a deux verbes subordonnés l'un à l'autre ; de telle manière qu'elle enclave dans les deux derniers cas la négation ou l'autre verbe. Cet enclave de la négation ou d'un autre verbe est très remarquable. C'est une véritable infixation,

de sorte que, si l'on consulte le caractère du procédé, on découvre qu'il est double, l'un semblable à ce qui a lieu en allemand moderne pour certaines prépositions rejetées après le verbe ; l'autre, tout à fait original, qui est un enveloppement et constitue une véritable conjugaison incorporante où tantôt la négation, tantôt un verbe, se trouvent enclavés.

Le verbe prépositionnel existe dans toutes les langues finnoises, mais il n'est pas morphologiquement placé dans toutes de la même manière ; ainsi :

L'Esthonien.

En esthonien les verbes prépositionnels sont très nombreux. Ils suivent quant à la construction les règles de l'allemand moderne, ou des règles analogues.

Dans la proposition principale, la préposition se détache du verbe, en voici des exemples :

Kes seddan lahhutad naest wöttab se rikkub abbiello ärra = celui qui cette répudiée femme, épouse, celui-là rompt le mariage hors de, c'est-à-dire est adultère, le verbe est : *ärrarikkub.*

Ja panni käed nende peale, jà läks seält ärra = et il impose les mains eux sur, et alla de là hors de, le verbe est *ärraläks.*

Au contraire, lorsque le complément se place entre l'auxiliaire et l'infinitif, comme en allemand, la préposition se rapproche du verbe, le précède et ne fait plus qu'un avec lui.

Sinne ej pea mitte abbiella arrärikkuma = tu ne dois pas le mariage briser ; c'est la même préposition *ärra* que nous avons signalée tout à l'heure.

Le Finnois.

Le système est le même en Finnois.

Dans la proposition principale la préposition du verbe prépositionnel est détachée et suit celui-ci.

ja ajoj ulos kaikki, jotka myiwat ja cestivvat templissä = et il envoya hors de tous ceux qui vendaient et achetaient dans le temple.

hön meni ulos kampungista Bethaniaan = il alla hors de dans la ville de Bethléem.

Les autres langues de la même famille, les langues ouraliennes, ne semblent pas posséder de verbes prépositionnels.

Les langues Polynésiennes.

Les langues de la Polynésie n'ont pas de verbe prépositionnel proprement dit, mais elles possèdent un verbe adverbial, en ce sens qu'il est suivi de particules de direction qui en modifient quelquefois le sens.

On exprime ainsi que l'action est dirigée vers la première, la deuxième ou la troisième personne, vers le haut, ou vers le bas ou de côté ; pour la 1re personne, c'est *mai* ; pour la seconde, *atu* ; pour la troisième *ane ange, fo, iho.*

Les langues Malaisiennes.

Le verbe prépositionnel semble avoir dans quelques-unes un très riche développement, le mot précède immédiatement le verbe, et se fond avec lui, même il s'infixe, et plusieurs prépositions peuvent se réunir et se fondre ainsi entre elles ; mais ce ne sont pas des prépositions

véritables, ce sont des préfixes de dérivation, qui ne sauraient entrer dans le plan de notre travail.

Cependant, ils jouent souvent le même rôle que des prépositions, si bien qu'on pourrait supposer qu'ils en ont été à l'origine, ils modifient le sens du verbe, comme le font en allemand *ver* et *zer*, et *un* et *in* en français.

Langues Mélanésiennes.

Il en est de même dans ce groupe ; les mots ainsi composés sont très nombreux ; mais il ne s'agit pas de véritables prépositions, seulement de simples préfixes.

Langues monosyllabiques.

Nous ne prendrons pour exemple que le Chinois.

Ici il faut relever une particularité. Le verbe ne contient pas proprement une préposition, mais un autre verbe auxiliaire ; seulement cet auxiliaire joue exactement le rôle de préposition et a pris un sens prépositionnel. Par exemple *tchut*, signifie d'abord *sortir de*, mais il prend le sens de *hors de* ; il en est de même de *kjhü* ; *lai* signifie d'abord *venir*, puis il prend le sens de *vers* ; *tchù* rester, prend le sens de *dans* ; *khi*, lever le sens de *sur* ; *tai*, attendre, celui de *jusqu'à* ; *mâi* s'approcher prend le sens de : *vers*. Tantôt il y a préposition, tantôt postposition ; il n'y a jamais agglutination.

Voici des exemples.

Préposition (dérivée d'auxiliaire.) *Khiü*.

nâ khiü, emporter ; *lûng khiü*, s'en aller ; *tchut khiü*, sortir ; *lok khiü*, descendre ; *kuèi khiü*, revenir ; *tiaô khiü*, changer, transporter ; *ssï khiü*, partir en mer ; *kàn*,

khiü, poursuivre ; *tsé khiü*, emprunter ; *put khiü*, balayer ; *kên khiü*, poursuivre ; *tseù khiü*, s'enfuir ; *mên khiü*, emporter ; *süng khiü*, envoyer.

Préposition *lâi*.

nâ lâi, apporter ; *hìng lâi*, venir ; *mài lâi*, acheter ; *lok lâi*, descendre ; *sié lâi*, écrire ; *khi lâi*, commencer ; *sung lâi*, donner ; *ssë lâi*, se diriger en navire ; *siàng lâi*, penser.

Préposition *tchhut*.

elle est tantôt suffixe et tantôt préfixe.

Suffixe.

siàng-tchhut, imaginer, découvrir ; *tso- tchhut*, créer ; *mai-tchhut*, vendre.

Préfixe.

tchhut-lâi, sortir de ; *tchhut khiü*, chasser de ; *tchhut-hìng*, se promener.

Cette préposition s'unit aussi avec des substantifs, de manière à former du tout un verbe prépositionnel.

tchhut-kiâ, sortir de la famille (*kià* = famille).

Préposition : *tchú*.

fèa-tschú, habiter séparément ; *lieû-tchú*, retenir ; *thûng-tchú*, habiter ensemble.

Préposition *khi*.

sié-khi, écrire ; *ting-khi*, porter sur la tête ; *ki-khi*, se souvenir.

Préposition *taó*.

tchi-taó, savoir ; *ki-taó*, envoyer.

Préposition *taò*, tomber = dessous.

mîn-taò, dormir ; *tsó-taò*, s'asseoir.

Préposition *mâi.*

tsó-mâi, s'asseoir à côté ; *paō mâi*, dérouler ; *zhip-mâi*, introduire ; *tshâng-mâi*, cacher ; *fan-mâi*, se coucher auprès ; *hing-mâi*, arriver.

Telles sont les langues qui possèdent le verbe prépositionnel, telles l'autonomie qui reste à la préposition ainsi employée, la place qu'elle occupe auprès du verbe et la fonction prépositionnelle ou verbale qu'elle remplit.

Les autres langues n'ont point de verbe prépositionnel, ce verbe n'est possédé que par la minorité et ne se développe, comme nous l'avons observé, que dans les langues de culture.

Nous pouvons maintenant tirer des conclusions des faits qui précèdent, en ce qui concerne, non encore la sémantique du verbe prépositionnel, mais sa syntaxe.

La place de la préposition a-t-elle été à l'origine avant le verbe ou après ? Une autre question est connexe et doit être discutée en même temps.

La place de la préposition a-t-elle été originairement autour du substantif ou du verbe ? Il est certain qu'il y a souvent concours entre les deux positions, mais l'une est nécessairement plus ancienne que l'autre.

Le nom de préposition se trouve même tout-à-fait inexact. D'abord il confond le cas où la préposition est relative au verbe et celui où elle est relative au substantif, cela peut créer des confusions, ou, au moins, nécessiter souvent une longue périphrase. Aussi plusieurs auteurs ont-ils proposé d'appeler *préverbe* la préposition du *verbe* prépositionnel, réservant celui de *préposition* pour celle relative au *substantif*. On aurait ainsi le *préverbe* et la *préposition* qui est, en réalité, un *prénom*.

Ces deux termes de *préverbe* et de *prénom* seraient donc

exacts et commodes et nous nous en servirions désormais si une confusion et une inexactitude ne subsistaient encore. Comment appeler préverbe la préposition qui suit le verbe, et prénom, celle qui suit le nom. Il faudrait créer deux termes nouveaux : le *postverbe* dans le premier cas, le *postnom* dans le second cas.

Pour ne pas confondre avec l'adverbe qui se place à la suite du verbe ou avant lui et l'adjectif qui se place aussi à la suite du substantif ou avant lui, mais sans que cette place alternante ait une grande importance, ceux-ci auraient le nom d'*adverbe* ou d'*adnom*. Le mot *adnominal* est déjà employé pour l'adjectif.

Enfin lorsqu'on aurait besoin de désigner collectivement le préverbe et le postverbe, on pourrait employer l'expression de *périverbe*, et de même l'appellation collective du postnom et du prénom serait le *périnom*.

On aurait ainsi le *périverbe*, comprenant le *préverbe* et le *postverbe*, le *périnom* comprenant le *prénom* et le *postnom*, et en outre l'*adverbe* et l'*adnom*.

Suivant nous le *postverbe* est antérieur au *préverbe*, de même que le *postnom* est antérieur au *prénom*.

Commençons par ce dernier. Une foule de langues placent la préposition après le substantif, ne connaissent que le postnom et point le prénom. Ce sont d'abord toutes les langues ouraliennes, avec leurs nombreux cas locatifs, parmi lesquelles il faut remarquer le hongrois, puis toutes les langues Altaïques, et parmi elles surtout le Turc, enfin les langues du Caucase où les prépositions qui entourent le nom sont si richement développées. Dans toutes ces langues d'ailleurs la direction du langage est ascendante. Il serait hors de notre sujet de poursuivre plus loin nos investigations de ce côté. Il y a un certain

nombre d'autres familles linguistiques qui emploient, au contraire, le prénom. Enfin d'autres cumulent les deux. C'est ce qui a lieu dans la famille indo-européenne. Les désinences des flexions sont certainement pour la plupart des postnoms qui se sont intimement soudés ; en dehors existent les prénoms qui se développent davantage dans les langues dérivées.

Du reste, les postnoms y ont un sens logique, tandis que les prénoms y ont un sens locatif ; tel est le critère de la distribution. Mais ce critère est hystérogène, car nous rencontrons aussi dans les langues indo-européennes, en latin, en grec, en védique, par exemple, des exemples nombreux et qui semblent fort anciens, de vraies prépositions, de prépositions locatives, de périnoms sans destination de marquer les cas logiques, qui se plaçaient après le substantif et qui depuis se sont mis avant. On peut citer en latin les divers composés de *cum* et d'un pronom : *mecum*, *tecum*, *secum*, *vobiscum*. En grec nous en avons indiqué des cas fréquents, surtout pour περι. En sanscrit védique, d'exception cette position devient la règle, surtout en prose ; *à* et *para* forment seuls exception. Il semble donc bien que le postnom a précédé le prénom ; on trouve partout des vestiges d'une telle place qui correspond à l'ordre primitif du langage.

Nous passons à la place du *périverbe* ; l'ordre pourrait être différent que pour le *périnom*, et l'on conçoit parfaitement comme possible la présence dans la même période du postnom et du préverbe. Pourtant cette discordance serait singulière. Ordinairement le discours suit partout un ordre dans la même direction. D'ailleurs, le verbe et le substantif ont été longtemps confondus, et ont conservé une parenté et des traits de ressemblance. Cependant il faut examiner la question en elle-même.

Si l'on consulte l'ensemble des langues possédant des verbes prépositionnels, surtout dans leur dernier état, on arrive facilement à conclure à l'antériorité du préverbe sur le postverbe. En effet, dans toutes ou presque toutes les langues anaryennes qui possèdent le verbe prépositionnel, il s'agit de préverbe. Dans le hongrois ou quelques autres langues ouraliennes, le postverbe apparait quelquefois, mais à titre d'exception. Parmi les langues indo-européennes, toutes, dans leur état dernier, au moins, ne connaissent plus que le préverbe. Il faut faire exception pour les langues germaniques où c'est le postverbe qui domine ; cependant pour certaines prépositions elles connaissent le préverbe d'une manière alternante et exceptionnelle. L'une d'elles, il est vrai, le gothique, semble n'avoir jamais connu que le préverbe. Il serait donc possible qu'on ait commencé par le préverbe, comme ailleurs, et que le postverbe se soit postérieurement développé.

Mais pour décider la question, il faut remonter à l'état primitif des langues. Pour les langues anaryennes cet état primitif est mal connu ; mais pour les aryennes on peut en retrouver les traces. Nous avons vu qu'en sanscrit védique la préposition peut suivre le verbe, quoique le cas soit rare. En grec homérique il est assez fréquent, nous en avons cité des exemples. Dans les langues germaniques, c'est ce système qui l'emporte partout ; seulement si la proposition est subordonnée, par une nécessité mécanique, la préposition remonte et va se placer avant le verbe. Quelques-unes mêmes ne redescendent plus lorsque la proposition redevient principale.

Ce processus nous semble avoir été le même pour le périverbe que pour le périnom. On a commencé par l'ordre

ascendant ou involutif ; le substantif se plaçait avant la préposition qui le gouverne ; le verbe avant celle qui le gouverne aussi, puis l'ordre est devenu inverse et direct, on a mis le mot gouvernant avant le mot gouverné ; le postnom est devenu un prénom, le postverbe est devenu un préverbe.

Cette conversion a eu pour adjuvant la naissance de la proposition subordonnée. Celle-ci n'existait point à l'origine, on pensait trop simplement pour cela. Ce sont les progrès de la civilisation qui l'ont amenée. Elle entraîna une différenciation sur divers points du langage et affecta tout d'abord l'ordre des mots. En général, le verbe termine la proposition subordonnée, il ne souffre rien après lui, même pas le postverbe, et celui-ci devient nécessairement le préverbe. Mais plus la civilisation avance, plus le langage littéraire se développe, plus la proposition subordonnée ou incidente domine, à un certain moment elle étouffe presque la proposition principale ; celle-ci subit son influence, et l'ordre de la première passe dans la seconde ; le postverbe devient partout le préverbe.

Sans doute, ce n'est qu'une hypothèse, mais elle est confirmée par certains faits très anciens. D'ailleurs presque toujours ce qui est devenu l'exception a été autrefois la règle, et l'état actuel de nos langues, de nos institutions est une interversion de l'état premier, tout en constituant un progrès. Pour le vérifier complètement, il faudrait bien connaître l'état premier de chaque langue, ce qui nous manque encore et manquera peut-être toujours.

On peut, en raison de cet ordre de la proposition subordonnée douter dans bien des cas si l'on se trouve en présence d'un préverbe ou d'un postnom, et suivant quelques personnes, ce serait même l'origine du préverbe,

celui-ci ne serait qu'un postnom détaché du nom. En supposant le perinom antérieur au périverbe, voici ce qui se serait produit ; il faut supposer en même temps que postnom est antérieur au prénom. Dans cette phrase : *quùm urbe exibas*, doit-on lier ainsi *quùm urbe-ex ibas*, ou ainsi : *quùm urbe ex-ibas ?* Actuellement c'est la dernière liaison qui a prévalu et on a un préverbe, mais peut-être autrefois était-ce la première et on n'avait qu'un postnom ; il y aurait eu attraction et le postnom détaché du substantif par le verbe serait devenu un préverbe. Cela semblerait possible, mais il faudrait décider alors que le préverbe est antérieur au postverbe, et nous croyons avoir démontré le contraire.

Le second point à examiner est la fonction grammaticale du préverbe. Actuellement, il en cumule deux : celle *prépositionnelle* et celle *adverbiale*, puisqu'il y en a une autre prépositionnelle remplie par *aus ; aus der Stadt ausgehen*, la fonction est nécessairement adverbiale, puisqu'il y en a une autre prépositionnelle remplie par *aus* répété ; dans *die Stadt durchfahren*, la fonction est prépositionnelle, car on dirait dans le même sens : *durch die Stadt fahren*. Certaines langues, comme l'allemand moderne dans certains verbes, cumulent les deux sens, et dans certains autres n'emploient que l'un d'eux ; d'autres langues, comme le latin, les cumulent toujours, mais quel a été le sens primitif ?

Si l'on jugeait d'après l'état actuel on resterait indécis, car le cumul est le plus fréquent. Delbrück dans sa syntaxe comparée pense que le sens prépositionnel a été le premier et que le second n'en a été que l'extension, dans le but de modifier le sens du verbe lui-même. Nous croyons, au contraire, que le sens primitif a été adverbial.

En effet, en dehors de la question spéciale qui nous occupe, l'adverbe est plus ancien que la préposition et que la conjonction, et celles-ci en dérivent. L'adverbe marque les deux milieux où se meuvent les êtres et les faits, l'espace d'abord, plus matériel, puis par extension, le temps. C'est grammaticalement la particule, psychiquement le milieu. Ce milieu est indépendant des êtres ou des faits qu'il contient, il n'est pas en relation, en dépendance ou maitrise vis-à-vis d'eux. Cependant bientôt le lien s'établit. C'est dans tel lieu, dans tel temps, que l'action s'accomplit, que l'être se trouve ; la situation se relativise. Je marche en haut, voilà l'adverbe ; je marche en haut de la maison, sur la maison, voilà la préposition. De même, l'adverbe devient la conjonction et par la conjonction le pronom relatif : je vais où tu vas.

Dans la langue chinoise, cette transition de l'adverbe à la préposition est très sensible. Là où nous mettons une préposition, on met encore un adverbe, et l'on se comprend aussi bien ; *hja* signifie *en bas*, et il n'existe pas de mot signifiant *sous*, mais *hja* y suffit : *tien hja*, ciel en bas, pour : sous le ciel ; de même, *shan*, en haut : *ti shan* terre en haut, c'est-à-dire : sur la terre.

Cette antériorité de l'adverbe est décisive. Dans le périnom le sens ayant été adverbial à l'origine, il doit en être de même dans le périverbe, le système de l'allemand moderne est tout à fait logique. D'ailleurs, s'il existe un substantif précédé d'un périnom à sens propositionnel, qu'est-il besoin d'introduire un périverbe de même signification ? Nous croyons que tel a été le sens primitif du périverbe. La situation première après le verbe le prouve encore : il y est plus indépendant. Plus tard, il prend le sens prépositionnel pour économiser une préposition et permettre de supprimer le périnom.

Le troisième point concerne l'autonomie du périverbe vis-à-vis du verbe. Cette autonomie au point de vue matériel se perd de trois manières : 1° par une déformation, 2° par une adhérence sans permettre l'intercalation d'aucun autre mot, 3° par la perte de l'accent.

Ici aucun doute n'existe. Ce n'est que peu à peu que le préverbe a pu se déformer. Ce n'est aussi que peu à peu qu'il a exclu l'intercalation de tout autre mot, et qu'il a perdu son accent. Ce qui est remarquable, c'est que c'est la naissance de la proposition subordonnée qui a puissamment aidé à ce résultat.

Quant à la perte de l'autonomie intellectuelle, nous l'examinerons de plus près dans la partie sémantique.

Tous les périnoms ne deviennent pas des périverbes ; ceux-ci sont plus limités ; de même, le périnom existe dans beaucoup de langues où le périverbe n'existe pas. On peut donc supposer que le périnom est plus ancien que le périverbe.

Ce qui aide au développement de ce dernier, c'est surtout l'existence sémantique, car, s'il ne modifiait pas son propre sens et celui du verbe lui-même, il ferait souvent double emploi avec le périnom.

Avant de clore les questions d'antériorité, ajoutons que le périverbe est antérieur au préfixe verbal et a probablement créé à son tour celui-ci, de sorte que la gradation serait : particule ou adverbe de lieu ou de temps, périnom, périverbe, préfixe verbal. Dans beaucoup de cas, le préfixe verbal n'est qu'un périverbe cristallisé, pas toujours reconnaissable, au moins sans le réactif de la comparaison avec d'autres langues.

Ver allemand n'est pas une préposition allemande, mais correspond à une préposition latine : *per*. Cette cristalli-

sation est plus complète dans les langues dérivées, par exemple, en français. Pro-mettre, circon-venir, comprendre, ad-venir, in-duire, ex-onérer, per-mettre, sont tous des verbes prépositionnels si l'on consulte l'étymologie ; ce sont des verbes dérivés avec préfixe, si l'on s'en tient à l'état actuel de la langue.

(A continuer.) RAOUL DE LA GRASSERIE.

S. JÉROME

ET LA

VIE DU MOINE MALCHUS LE CAPTIF.

Au chapitre CXXXV du *Liber de Viris inlustribus*, S. Jérôme se dit l'auteur de trois écrits hagiographiques qu'on retrouve, dans la suite, mentionnés par maint écrivain latin et qui ont joui d'une renommée considérable pendant tout le moyen-âge (1). Répandues à de multiples exemplaires dans les bibliothèques monastiques de l'Occident, traduites de bonne heure en différentes langues, imitées à titre de modèles par de nombreux hagiographes, les Vies de Paul l'ermite, de Malchus et d'Hilarion nous sont parvenues dans beaucoup de manuscrits, d'ancienne comme de basse époque, sous le nom même du célèbre Docteur. Comme toutes les œuvres sorties de sa plume, elles portent le cachet de son style éminemment personnel, toujours rapide et imagé (2). Aussi, ce n'est point pour en attaquer l'authenticité, mais afin de déterminer avec précision leurs sources et leur valeur en histoire,

(1) De Vir. inl., c. 135 : *haec scripsi* : *Vitam Pauli monachi...*, *Captivum Monachum*, *Vitam beati Hilarionis*.

(2) Sur ces caractéristiques du style de S. Jérôme et sur d'autres analogies philologiques entre ses Vies de Saints et le restant de ses écrits, voir H. Goelzer, *Etude lexicographique et grammaticale de la latinité de saint Jérôme*, 1884, p. 35-38 et passim.

que la critique s'est exercée si fréquemment dans les dernières années sur ces trois opuscules. A dire vrai, l'attention était allée surtout aux biographies de Paul de Thèbes et d'Hilarion de Gaza, parce qu'elles avaient une importance considérable pour l'étude des origines du monachisme (1). La troisième, celle de S. Malchus, d'un intérêt beaucoup plus restreint au point de vue des institutions monastiques, fut négligée aussi bien par l'école de Weingarten que par ses adversaires (2). Cette omission est enfin réparée. En effet, tout récemment, à la suite de recherches sur les œuvres de Marc l'Ermite, M. J. Kunze, professeur d'histoire du dogme à l'Université de Leipzig, a été amené à conclure que S. Jérôme ne pouvait pas plus longtemps passer pour être l'auteur de la Vie originale de S. Malchus (3) : il n'aurait fait que s'approprier un texte déjà existant en grec ou en syriaque, et il n'y aurait lui appartenant en propre que le court prologue mis en tête de la pièce dans la rédaction latine (4).

(1) Citons, pour mémoire, l'étude de W. Israel, *Die vita S. Hilarionis des Hieronymus* (Z. f. wiss. Theol., t. XXIII, 1880, p. 129-65) complètement réfutée par O. Zöckler, *Hilarion von Gaza, Eine Rettung* (Neue Jahrb. f. deut. Theol., t. III, 1894, p. 146-78) et en ce qui concerne S. Paul de Thèbes, l'ouvrage de Weingarten, *Der Ursprung des Mönchthums in nachconstantinischen Zeitalter*, 1877, p. 1-6, l'introduction de M. Amélineau à la Vie copte du fameux ermite (*Annales du Musée Guimet*, t. XXV, pp. IV-XVII) et la page « pleine de bon sens » du beau livre de D. Butler, *The Lausiac History of Palladius* (p. 231 ; cfr. *Anal. Bolland.*, XVII, p. 459), sans oublier celles, non moins sages, consacrées aux deux ascètes par M. Zöckler, dans la seconde édition de son *Askese und Mönchthum* (1897).

(2) M. Israel, *art. cité*, p. 151-52, a écrit quelques lignes pour assimiler la Vie de Malchus au « roman » d'Hilarion. Voir une courte réponse de M. Zöckler, *Hilarion von Gaza*, p. 172.

(3) J. Kunze, *Marcus Eremita und Hieronymus*, Theologisches Literaturblatt, t. XIX (1898), pp. 393-398.

(4) Sans vouloir préjuger en rien la question, notons qu'une conclusion toute semblable a été émise naguère sur la Vie de Paul ermite par M. Amélineau, *loc. cit.* ; reprise dernièrement par M. Nau dans une Note sur *Amatas, disciple d'Antoine* (Journal asiatique, 9e série, t. XVI (1900), pp. 23-30), il

Il y a, en effet, trois textes différents de la Vie de S. Malchus. Tous trois sont à peu près de même longueur et, à part quelques détails, tous trois contiennent la même histoire bien connue. Malchus est un moine des environs d'Antioche que son biographe — celui-ci garde l'anonymat, — attiré par sa réputation de grande vertu, a été visiter. L'ascète lui fait connaître sa vie. Né non loin de la ville de Nisibe, il a abandonné la maison paternelle, parce que ses parents voulaient le contraindre à contracter mariage et est entré dans un monastère. Après quelques années passées dans les austérités, il succombe à la tentation de revoir son pays natal et, malgré les objurgations les plus vives de la part de l'abbé, il quitte les moines pour aller rejoindre sa mère devenue veuve. Mais son coupable voyage est interrompu par une attaque de Sarrasins nomades ; ils pillent la caravane dont il faisait partie, et l'un d'eux emmène Malchus comme esclave et lui fait garder ses troupeaux. C'est le récit de ses souffrances et de sa fuite, partagées par sa vertueuse compagne de captivité, qui forme l'objet principal et presque unique de cette histoire si curieuse, qu'on pourrait appeler à bon droit, avec Ebert, un morceau d'autobiographie (1).

serait, croyons-nous, difficile de la maintenir après le travail de M. Bidez, *Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes*, Recueil de travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Gand, fasc. 25, 1900, Introduction. Rendant compte de ce dernier ouvrage dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1900, n° 4, p. 654-59, M. Nau maintient pourtant son opinion et annonce qu'il la défendra bientôt par de bonnes preuves, principalement *extrinsèques*. Il est à souhaiter que ces preuves soient plus solides que les quelques arguments internes indiqués, en passant, par M. Nau. Ceux-ci, en effet, ne nous paraissent guère convaincants. Quelle que soit d'ailleurs l'issue de ce débat, on verra ci-dessous, au § II, qu'à raison des prétentions de l'auteur de la Vie de S. Malchus à être témoin oculaire, l'importance du problème qui se pose ici est plus considérable encore.

(1) A. Ebert, *Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters*, I²,

La rédaction latine due à S. Jérôme est, de loin, la plus connue. On s'accorde généralement à en fixer la composition à l'année 390 ou 391 (1). Représentée par un très grand nombre de manuscrits, elle a été bien des fois publiée, soit isolément, soit avec les œuvres du grand Docteur ; en dernier lieu, les Bollandistes l'ont rééditée au tome IX d'Octobre des *Acta Sanctorum* (2).

Quant au texte syriaque, qui se trouve dans le manuscrit Sachau 302 à la bibliothèque royale de Berlin, il a été signalé pour la première fois par M. Bäthgen (3) et à sa suite par MM. O. Zöckler (4), Jülicher (5), Loofs (6) et Kunze (7). M. Sachau l'a publié avec soin dans le Catalogue des manuscrits syriaques de Berlin qu'il a fait paraître tout récemment (8). Vers le milieu du récit, le texte présente

1889, p. 202. La place qu'occupent les œuvres hagiographiques de S. Jérôme dans l'histoire littéraire est déterminée avec grande exactitude par le même auteur, pp. 200-204.

(1) « [S. Jérôme] n'écrivit l'histoire [de saint Malc], dit Tillemont, que lorsqu'il estoit déjà vieux, et depuis qu'Evagre eut esté fait Evesque d'Antioche à la fin de l'an 388, ou en 389. Mais c'estoit avant que S. Jérôme fist son catalogue des auteurs ecclésiastiques, où il marque cette vie, c'est-à-dire avant la fin de 392. C'est pourquoi nous la mettons en l'an 390 ou 391 ». *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. XII, Paris 1707, p. 129. C'est aussi l'opinion de Vallarsi (391), *S. Hieronymi Vita*, dans les *Hieronymi Opera*, t. XI, Vérone, 1742, p. 97. Voir encore Stilting, *Acta SS.*, Septembris t. VIII, 1865, p. 503 C ; V. De Buck, *Acta SS.*, Octobris t. IX, p. 60 D ; Bardenhewer (391), *Patrologie*, p. 434.

(2) P. 64-69. Nous suivrons le texte et la division en paragraphes de cette édition. On trouvera la bibliographie des éditions antérieures dans la *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, ediderunt Hagiographi Bollandiani, fasc. IV, 1900, p. 770. Une véritable édition critique fait d'ailleurs défaut.

(3) *Die syrische Handschrift Sachau 302 auf der kgl. Bibliothek zu Berlin*, Zeitschrift für Kirchengeschichte, t. XI (1890), p. 442 sqq.

(4) *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. III (1894), p. 172.

(5) *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1896, p. 104.

(6) *Deutsche Litteraturzeitung*, 1895, col. 1580.

(7) *Theologisches Literaturblatt*, 1898, col. 393.

(8) Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin, XXIII[er] Band, *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, Berlin,

malheureusement une lacune assez considérable provenant de la disparition d'un feuillet du manuscrit (1). Ajoutons que le British Museum possède deux fois la même recension, d'abord folios 27ᵛ à 35ʳ du manuscrit Add. 12175, puis folios 185ᵛ à 188ᵛ du manuscrit Add. 12174 (2). Au jugement de Wright, l'écriture du premier de ces manuscrits est du VIIᵉ ou du VIIIᵉ siècle ; le second est daté de l'année 1197. Outre les deux manuscrits de Londres et le manuscrit de Berlin, lesquels offrent la Vie syriaque à l'état isolé, un texte identique est incorporé dans deux exemplaires, au moins, de la fameuse compilation d'Enanjésu, connue sous le nom de *Paradis des Pères* (3) : à savoir le ms. de la Bibliothèque nationale de Paris syr. 317, du XVIIIᵉ siècle (4), et un ms. du Patriarcat chaldéen de Mossoul, paraissant dater du XIV-XVᵉ siècle (5), dont une copie, faite en 1890, est la propriété de M. E. A. Wallis

1899, pp. 103-109. M. Sachau date le manuscrit du VIIᵉ ou du VIIIᵉ siècle, tandis que M. Bäthgen, *article cité*, p. 443, l'attribue au VIIIᵉ ou au IXᵉ.

(1) La Vie de Malchus se lit du folio 9ʳ au folio 11ᵛ. C'est entre les folios numérotés 9 et 10 qu'un feuillet a disparu (= texte ci-dessous, p. 450, l. 2 ܕܐܢ̈ܫܐ — p. 454, l. 17 ܡܠܐܐ incl.).

(2) W. Wright, *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum*, pp. 1100, 1127, codd. DCCCCXLVI et DCCCCLX.

(3) Sur cet ouvrage, composé vers le milieu du VIIᵉ siècle, voir R. Duval, *La littérature syriaque*, 1899, p. 156-57, et surtout D. C. Butler, *The lausiac history of Palladius*, Texts and Studies d'Armitage Robinson, VI, 1, 1898, p. 77 sqq. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si la Vie de Malchus a fait réellement partie de la compilation d'Enanjésu ou si elle constitue une interpolation plus ou moins récente. On remarquera seulement qu'elle manque dans un troisième manuscrit du *Paradis*, le Cod. Vatic. syr. 126, du XIIIᵉ siècle, qui est l'exemplaire le plus ancien qu'on en a signalé. De l'avis des savants compétents, celui-ci semble mieux représenter l'œuvre d'Enanjésu que la copie de M. Budge et le ms. de Paris. (Voir C. Butler, *op. cit.*, p. 78-79, 82-83).

(4) J. B. Chabot, *Notice sur les mss. syriaques de la Bibliothèque nationale acquis depuis 1874*, Journal Asiatique, 9ᵉ série, t. VIII (1896), p. 264-65.

(5) Cf. Butler, *op. cit.*, p. 83.

Budge (1). Le P. Bedjan a publié ce texte avec le *Paradis*, dans le septième volume de ses *Acta martyrum et sanctorum* (2), d'après le ms. de Paris syr. 317, en signalant dans un appendice les variantes du ms. du British Museum Add. 12174 (3).

Enfin, le texte grec est encore inédit, mais le cardinal Sirleto en a fait une traduction latine qui a été insérée par l'évêque de Vérone, Aloisi Lipomani (que M. Kunze appelle par deux fois Lippmann !) dans sa collection de Vies de Saints (4). Le P. Victor De Buck qui, au tome IX d'Octobre des *Acta Sanctorum*, a élucidé les Actes de S. Malchus, a connu le texte grec, mais il n'a pas jugé à propos d'y recourir ni d'en rechercher les manuscrits, n'ayant, disait-il, aucun intérêt à se désaltérer au ruisseau, quand il pouvait s'abreuver à la source (5). M. Kunze, tout en soupçonnant l'importance de cette rédaction grecque un peu trop dédaignée par le P. De Buck, n'a pas davantage consulté le texte grec lui-même, et il s'est contenté de la version du cardinal Sirleto. Par malheur, celle-ci, comme on verra plus loin (6), est aussi peu exacte

(1) Cf. E. A. Wallis Budge, *The Book of the Governors : the Historia Monastica of Thomas of Marga*, 1893, t. II, p. 201.

(2) Paris, 1897, p. 236-251.

(3) *Ibid.*, p. 1011-12.

(4) *Septimus tomus vitarum sanctorum patrum*, Romae, 1558, fol. 284-286v. Que Sirleto soit l'auteur de cette traduction, c'est ce que démontrent amplement les préfaces de Lipomani, même volume, folios 106 et 256. En l'attribuant à Gentien Hervet, M. Kunze n'a fait que reproduire une erreur du P. De Buck (*Acta SS.*, Octobris t. IX, p. 60 D) empruntée peut-être à Rosweyde, qui dans ses *Vitae Patrum*, Anvers 1615, p. 96, § 2, a commis la même méprise.

(5) *Acta SS.*, Octobris t. IX, p. 60 D. Rosweyde, *loco cit.*, n'a pas accordé à la Vie grecque une plus grande attention : « quae apud Metaphrastem habetur tomo VII Aloysii Lipomani ex Graeco per Gentianum Hervetum translata, existimo ante ex Hieronymi Latino textu in Graecum versam », et c'est tout.

(6) P. 427-29, en note.

que possible, sans compter qu'elle ne représente qu'une seule copie d'un texte passablement tourmenté (1). De plus, recourir à une traduction dont l'original subsiste, c'est se priver volontairement de l'auxiliaire si précieux que constitue, pour la critique, la différence des langues dans lesquelles les textes à comparer ont été rédigés : quelque consciencieux que soit le traducteur, et Sirleto ne paraît pas s'être fait scrupule à cet égard, maint passage caractéristique, mainte expression significative perdent leur importance sous le déguisement qui leur est imposé. A peine avions-nous abordé l'examen du problème soulevé par M. Kunze et des questions connexes, que nous nous rendîmes compte de l'insuffisance de la version latine et de la nécessité de recourir au texte original, demeuré jusqu'ici enfoui dans les manuscrits. C'est ce dernier, que nous mettrons donc tout d'abord sous les yeux du lecteur, pour tâcher de résoudre ensuite les difficultés que suscite l'étude de ce document et de ceux qui lui sont apparentés.

I.

Textes grec et syriaque de la Vie de S. Malchus.

A. Les manuscrits que nous avons utilisés pour la constitution du texte de la Vie grecque de S. Malchus sont les suivants :

Codex Parisinus graecus 1605, du XII[e] siècle, sur parchemin, écrit à pleines lignes. La Vie de Malchus s'y lit du folio 277 au folio 284, transcrite d'une seule main (2). Il *B*

(1) Voir ci-dessous, p. 422-26.

(2) Cfr. *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae nationalis Parisiensis*, ediderunt HAGIOGRAPHI BOLLANDIANI et HENRICUS OMONT, Bruxellis, 1896, p. 276.

n'y a guère de corrections postérieures, mais un lecteur du XVI-XVII[e] siècle a repassé à l'encre noire un certain nombre de mots plus ou moins effacés. Les principaux passages récrits de cette manière sont p. 437, l. 6 ὅτι πρόβατον τῆς μάνδρας ἐξερχόμενον καὶ τοῦ ποιμένος χωρηζόμενον à p. 438, l. 10 ἅπερ πρὸς παραμυθεί|αν, c'est-à-dire tout le folio 279[r] et au fol. 283[r] un assez grand nombre de mots depuis 448, 5 πρωΐας δὲ γενομένης jusque 16 τῇ οὖν γυναικὶ ὡς συνεργὸν καὶ σύμβουλον. Cela n'empêche pas d'ailleurs qu'on puisse presque toujours distinguer, avec une certitude suffisante, la première écriture. Le copiste s'est acquitté de sa tâche très négligemment : l'esprit doux et l'esprit rude sont souvent confondus, rarement omis, parfois placés sans nécessité, surtout dans les mots composés ou paraissant tels. L'accentuation est fréquemment fautive : tantôt les accents sont mal choisis, tantôt on en a écrit deux où il n'en fallait qu'un. Ce dernier cas est habituel pour les mots dont la première partie est ou semble être une préposition ; exception doit être faite pour tous les mots composés d'ἀνά. Les voyelles η ι et ει, ε et αι, ο et ω se rencontrent sans cesse écrites l'une pour l'autre, et l'ι souscrit est toujours omis (1). Quant aux consonnes, voici les seules irrégularités que nous ayons rencontrées dans tout le morceau : δυσεβούς pour δυσσεβοῦς IV, 51 ; ἀπηλλασώμην pour ἀπηλλασσώμην IV, 56 ; οἴμμοι pour οἴμοι VI, 10 ; συζευθῶ pour συζευχθῶ VI, 51 ; καλλῶς pour καλῶς VIII, 9 ; καθυγραθέντα pour καθυγρανθέντα VIII, 59 ; περιέφρασον pour περιέφρασσον VIII, 67 ; ἀσσεβοῦς pour ἀσεβοῦς IX, 21. En outre, le ν euphonique s'ajoute fréquemment à la désinence σι et à la 3[e] personne terminée en ι, et con-

(1) On trouvera dans l'apparat critique, pp. 434 sqq., de nombreux exemples de cette négligence du copiste de B.

stamment à la 3e personne terminée en ε, devant les mots commençant par une consonne.

Codex Parisinus græcus 1598, sur parchemin, à deux colonnes, daté de l'année 993 (1). L'écriture, une grosse minuscule très soignée qui présente la plus grande ressemblance avec le 2e fac-similé publié à la page 168 du *Handbook of greek and latin Palaeography* de M. Thompson (2e éd. 1894), reporte plutôt au milieu du XIe siècle la transcription du manuscrit. Celui-ci ne serait donc que l'apographe d'un manuscrit daté dont il aurait reproduit la souscription (2). La Vie de Malchus occupe les feuillets 239 à 247. Par suite de la disparition d'un folio, le commencement de la pièce fait défaut jusqu'aux mots ἔμαθον εἰς τὴν μέσον Χαλκίδος καὶ Βεροίας ἔρημον (435, 11) exclusivement. Au point de vue orthographique, le texte est écrit correctement ; assez rares sont les fautes d'esprit et d'accent, et peu fréquentes les confusions de voyelles ; pour les consonnes, on trouve ἔνφοβον pour ἔμφοβον IX, 45 ; ξίφου pour ξίφους X, 54, et comme dans le *Parisinus* 1605, mais en proportion un peu moins élevée, un certain nombre de ν euphoniques superflus. L'iota souscrit n'est jamais marqué. Nous avons collationné deux fois notre copie des deux manuscrits de Paris avec les originaux. P

Codex Vaticanus græcus 1660, sur parchemin, à pleines lignes, copié à Constantinople au monastère de Studion V

(1) Cfr. *Catal. codic. hagiogr. graec. bibl. nat. Paris.*, p. 274.

(2) Il est vrai que les Bollandistes écrivent *ibid.* « an. 993 exaratus », mais le manuscrit ne figure ni dans la *Liste des manuscrits datés de la Bibliothèque nationale* (1898) placée par M. H. Omont en tête de son *Inventaire sommaire des manuscrits grecs*, ni dans les *Fac-similés des manuscrits grecs datés de la Bibliothèque nationale du IXe au XIVe siècle*, publiés par le même auteur. M. Omont a bien voulu me confirmer verbalement son opinion, en Octobre 1899 : pour lui, le copiste du ms. 1598 aurait reproduit telle quelle la souscription du volume qu'il transcrivait.

en 916 (1). C'est un ménologe d'Avril, offrant à la date du 16 la vie grecque de S. Malchus (fol. 246-256v). Le scribe a omis partout l'ι souscrit et imité le *Parisinus* 1605 dans l'usage régulier du ν euphonique devant les mots débutant par une consonne. Notons aussi συνζευχθῶμεν pour συζευχθῶμεν VII, 29. Les esprits et l'accentuation sont généralement corrects.

C'est, à n'en pas douter, sur ce manuscrit qu'a été faite la traduction du cardinal Sirleto. En effet, là où le *Vaticanus* 1660 diffère des autres copies, la version latine concorde avec lui dans les mauvaises comme dans les bonnes leçons. On en jugera par la série d'exemples que voici : p. 434, l. 19 *Sevennia*, Σεβενίᾳ V, Ἐσιμενίᾳ B — 436, 2 *Serva, inquiens, in senectutem tuam*, τήρησον εἰς τὸ γῆράς σου V, τήρησον ἐξ αὐτῶν P, τήρησον ἐξ αὐτῶν ὀλίγα B — 436, 5 *patri meo*, μου πατρί V, πατρί BP — 436, 11 *etenim et Adam ipsum ex tanta illa celsitate, fallacia, et fraude adductum*, καὶ γὰρ καὶ τὸν Ἀδὰμ ἐκ τοσούτου ὕψους διὰ τῆς ἀπάτης ἀπάρας V, καὶ γὰρ τὸν Ἀδὰμ εἰς τοιοῦτον ὕψος ἐπάρας διὰ τῆς ἀπάτης P, καὶ γὰρ τὸν Ἀδὰμ εἰς ὕψος θεότητος ἐπαγγελλόμενος ἀναγαγεῖν B — 436, 16 *obtestabatur*, ὅρκιζεν V, ὁρκίζει P, ὥρκισεν B — 437, 5 *diaboli signo*, τοῦ σημείου τοῦ διαβόλου V, τοῦ διαβολικοῦ σημείου P, τοῦ διαβόλου B — 439, 18 *a Christi servis me separavi*, τῆς τῶν Χριστοῦ δούλων ἐμαυτὸν ἐχώρησα V, τῆς δόξης τῶν τοῦ Χριστοῦ δούλων ἑαυτὸν ἐχώρησα P, ἑαυτὸν ἐχώρησα τῆς δόξης τῶν δούλων τοῦ Χριστοῦ B (2) — 441, 7 *Deus*, Θεός V,

(1) Le *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Vaticanae*, ediderunt Hagiographi Bollandiani et Pius Franchi de' Cavalieri, Bruxellis, 1899, p. 153, donne la description complète du manuscrit. On trouvera, en outre, d'intéressants détails dans Batiffol, *L'abbaye de Rossano*, Paris, 1891, p. 80.

(2) Evidemment, dans V, l'homoioteleuton a occasionné après τῆς la chute du mot δόξης.

Χριστός P, Κύριος B — 441, 14 *inimici diaboli cuspide percussus letalem plagam acciperem*, ταῖς ἀκίσιν τοῦ ἐχθροῦ πληγὴν καιρίαν λάβω V, παρὰ τοῦ ἐχθροῦ καιρίαν πληγὴν λάβω P, καιρίαν λάβω τὴν πληγήν B — 443, 2 *illis*, τούτων V, om. BP — 443, 8 *ignavis*, νωθροῖς V, νώθοις P, νόθοις B — 443, 10 *qui.... ducebar*, με.... εὐοδούμενον V, εὐοδούμενοι (se rapportant à οἱ.... προσφέροντες de la phrase suivante) BP — 445, 1 *scientes autem desertam illam regionem, per quam transeundum nobis erat, aquis ipsis mirum in modum carere cibum sumpsimus et aquam e fluvio bibimus*, ἰδόντες δὲ ὅτι ἣν ἐμέλλομεν διέρχεσθαι ἔρημον ἄνυδρος ἦν καθ' ὑπερβολήν, ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν ὕδωρ ἐκ τοῦ ποταμοῦ V, ἰδόντες δὲ ὅτι ἐμέλλομεν διέρχεσθαι ἔρημον ἥτις ἐστὶν ἄνυδρος καθ' ὑπερβολήν, ἐπίομεν etc. P, προβλέποντες δὲ ὅτι μέλλομεν διέρχεσθαι ἔρημον πολλὴν καὶ ἄνυδρον ἐπίομεν etc. B — 445, 15 *aspicientes*, ἀφορῶντες V, ἀποροῦντες BP — 445, 18 *reptilia et ferae*, ἑρπετὰ καὶ θηρία V, θηρία P, θηρία καὶ ἑρπετά B — 446, 7 *aditum*, εἴσοδον V, θύραν BP — 446, 17 καὶ διὰ τὸ ἀπὸ τοῦ φωτὸς τοῦ ἡλίου ἀμαυρωθέντας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ P (à peu près de même dans B) om. Sirleto et V — 447, 5 *mortuum*, νεκρόν V, νεκρὸν πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν κείμενον P, νεκρὸν πρὸ ὀφθαλμῶν γενόμενον B — 447, 10 *iratusque servo dixit*, καὶ μετὰ θυμοῦ ἔλεγεν τῷ παιδί V, καὶ μετὰ θυμοῦ ἔλεγεν P, κράζων τὸν παῖδα ἐμβριθῶς B — 448, 12 *Abianum*, Ἀβιανόν V, Σαβινιανόν P, Σαβιανόν B — 449, 14 οὔτε αἰχμαλωσία .... 450, 5 κατὰ πασῶν τῶν τοῦ διαβόλου μεθοδειῶν om. Sirleto et V. Il serait aisé de multiplier ces rapprochements. De minime importance sont ces quelques passages où, par contre, la version de Sirleto semble représenter plutôt le texte de B ou de P. On trouve ainsi : 437, 4 *monasterii vero pater, tanquam ad interitum me ruentem videns, his verbis usus est*, ὁ δὲ ὅσιός μου πατὴρ προπέμπων με ὥσπερ εἰς ἀποδημίαν ἔλεγεν B, προπέμπων δὲ (καὶ

προπ. P) με ὥσπερ εἰς ἀπώλειαν ἔλεγεν ὁ πατήρ PV (1) — 439, 9 *qui nobiscum una captivus ductus*, ὃς αἰχμαλωτισθεὶς μεθ' ἡμῶν B, καὶ μεθ'ἡμῶν αἰχμαλωτισθείς V, καὶ σὺν ἡμῖν αἰχμαλωτίσθη P — 439, 12 *me introduxit*, εἰσήγαγέν με B, με om. PV — 441, 1 *Christo servandae*, τηρεῖν τῷ Χριστῷ P, τηρεῖν τοῦ Χριστοῦ V — 441, 12 *spiritalem conjugem temperantiae meae conservatricem*, πνευματικὴν σύζυγον καὶ βοηθὸν ἀσφαλῆ τῆς σωφροσύνης BP, πνευματικὴν σύζυγον ἀσφαλῆ τῆς σωφροσύνης V — 441, 13 *ejus corpus nudum vidi*, τὸ ἐκείνης σῶμα γυμνὸν εἶδον B, ἐκείνης γυμνὸν τὸ σῶμα ἴδων (ἴδον P) PV — 442, 11 *aliae.... ferebant*, οἱ... ἐκόμιζον BP, ὁ.... ἐκόμιζεν V — 442, 20 *nidi sui aditum*, τὰς εἰσόδους τῆς φωλέας BP, τὰς εἰσόδους om. V — 443, 17 *in Actis Sanctorum Apostolorum*, ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων P, ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἁγίων BV (2) — 443, 18 *proprium aliquid esse*, ἴδιόν τι εἶναι P, τι ἴδιον εἶναι BV. Plusieurs de ces rencontres s'expliquent sans peine par la tendance qu'ont également la version de Sirleto et le manuscrit B à arrondir les phrases de l'original (3). De-ci de-là aussi, le traducteur corrige une faute de V, et la correction qui lui est inspirée par le contexte coïncide avec la bonne leçon des autres manuscrits (441, 1 — 441, 12 — 441, 13 *vidi* — 442, 11 — 442, 20). Voici, au reste, quelques observations qui dissiperont tout doute à ce sujet. Le manuscrit V appartenait autrefois à la bibliothèque du monastère de Grotta-Ferrata (4),

(1) Au reste, *interitum* est l'équivalent d'ἀπώλειαν et non d'ἀποδημίαν.

(2) Cette curieuse coïncidence trouve son explication dans ce fait que l'auteur grec reproduit ici (443, 18) presque à la lettre le passage des Actes (Πράξεις Ἀποστόλων), IV, 32 : οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ'ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά. Le changement introduit par Sirleto lui aura donc été suggéré, tout naturellement, par le contexte.

(3) Voir p. 427-28, en note, et p. 431.

(4) « Olim Cryptoferratensis n. 20 » (*Catal. codic. hag. graec. bibl. Vatic.*, p. 153). Cette cote (Υ) a été attribuée au manuscrit en 1575 par Luc Felice, moine de l'abbaye, auteur d'un *Index librorum manuscriptorum monasterii Cryptae Ferratae*, où il a décrit le volume. (Cfr. A. Rocchi, *De coenobio*

jusqu'à ce qu'il devint la propriété du Vatican sous le pontificat de Paul V (1). C'est, selon toute apparence, le seul des *codices* conservés à Grotta-Ferrata vers le milieu du XVI[e] siècle, qui contint une Vie grecque de S. Malchus (2). Or, le cardinal Sirleto a utilisé pour traduire ce texte, les préfaces de Lipomani en font foi (3), un manuscrit provenant de la même communauté. Ce manuscrit ne peut donc être que V. Ajoutons qu'on voit figurer en traduction dans la deuxième partie du tome VII des *Vitae sanctorum* de Lipomani (laquelle, d'après les préfaces, a été tirée toute entière de la bibliothèque de Grotta-Ferrata), outre la Vie de Malchus, tous les textes hagiographiques que renferme V, sous des titres correspondant exactement à ceux de ce précieux volume. Plusieurs de ces textes sont même uniques dans la bibliothèque du Vatican ; pour d'autres, V est seul à leur donner un titre qui s'adapte à la traduction de Sirleto (4). Il n'y a pas lieu de s'étonner que la

Cryptoferratensi eiusque bibliotheca ex codicibus praesertim graecis commentarii, Tusculi, 1893, pp. 285-86, 305, et P. Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V*, Paris, 1890, pp. 97 sqq., 114). Le même *Codex* était déjà à Grotta-Ferrata en 1462, car il figure dans l'inventaire des manuscrits du monastère qui fut dressé cette année-là sur l'ordre du cardinal Bessarion (cfr. Rocchi, *op. cit.*, p. 272).

(1) Voir la description de ce manuscrit qui accompagne la reproduction phototypique publiée par la *Palaeographical Society, facsimiles of manuscripts and inscriptions, Occidental Second Series*, planche 82 ; Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V*, pp. 97-98 et 114.

(2) Voir les inventaires de A. Rocchi, *ouvrage cité*, livre III, *De praecipuis codicum graecorum bibliothecae Cryptoferratensis adjunctis deque eorum numero et indicibus*. Sur l'état actuel de la bibliothèque, cfr. encore Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano digesti et illustrati*, Tusculani, 1885.

(3) *Septimus tomus vitarum sanctorum patrum*, Romae, 1558, page III, folios 106[r] et 256[r].

(4) Ceci est aisé à vérifier au moyen du *Catal. cod. hag. graec. bibl. Vaticanae*. On remarquera, par exemple, l'identité de l'*incipit* et du *desinit* des pièces 20 et 22 avec le commencement et la fin des mêmes Passions qui se trouvent en traduction dans Lipomani, VII, fol. 123[v] et 134[r].

série des Vies de saints de ce manuscrit n'ait pas été publiée toute entière par Lipomani : celui-ci a négligé, comme il fallait s'y attendre, les pièces publiées antérieurement dans d'autres parties de sa collection (1).

(1) Celles que le *Catal. cod. hag. graec. bibl. Vatic.* a numérotées 1, 2, 4, 7, 8, 10, 12, 13 et 14. Le num. 19 (Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Ζωσίμου) est remplacé par un autre texte du martyre de S. Zozime, extrait probablement du *Vatic.* 1667, autrefois *Cryptoferrat.* 10. Quant à l'omission du num. 3 (Passion de Ste Théodosie) et du num. 18 (Vie de S. Jean, moine d'Arménie), toutes nos recherches pour en découvrir le motif sont restées infructueuses. Pourtant, Sirleto a certainement traduit les deux pièces, en se servant, du moins pour le n. 3, du ms. V ; ces deux versions se trouvent dans le ms. *Vatic. lat.* 6187, écrites de sa main. Pour le num. 3, voir [H. Delehaye], *Eusebii Caesariensis de martyribus Palaestinae longioris libelli fragmenta*, Anal. Bolland., t. XVI (1897), p. 116 : « Passiones SS. Apphiani et Aedesii et S. Theodosiae latine redditas a cardinali Sirleto, habemus in codice Vaticano 6187, fol. 215-220, 220v-221. Porro certum est Sirletum prae oculis habuisse Vaticanum codicem graecum 1660 ». Pour le num. 18, cfr. *Acta SS.*, Martii t. III, 1865, p. 828 C. Malheureusement, nous ne possédons pas la description complète du Vatic. 6187, qui peut-être éluciderait ce point.

Contre l'identification si longuement démontrée ci-dessus et admise déjà par le Bollandiste Papebroch dans son Commentaire de la Vie de S. Platon (*Acta SS.*, Aprilis t. I, 1866, p. 362 F) pour le num. 9 du manuscrit V, traduit aussi par Sirleto, on pourrait élever quelques objections qu'il importe de faire disparaître ici. 1° Le ms. V est un ménologe d'Avril et dans la collection de Lipomani les Vies de Saints sont pareillement rangées suivant l'ordre du calendrier liturgique. Or, les dates d'un certain nombre des Vies et des Passions de V s'écartent beaucoup de celles que leur a attribuées Lipomani, et par conséquent, les textes hagiographiques des deux recueils sont rangés dans un ordre tout différent. Il arrive même que des textes portant une date dans le manuscrit n'en aient reçu aucune de la part de Lipomani : c'est le cas, notamment, pour la Vie de Malchus. Voici l'explication de ce fait. Certaines pièces du ms. V (5, 6, 11, 15, 20, 22, 23, 25, 26) sont accompagnées de deux dates, parfois distinctes, l'une qui précède le titre et a déterminé la place du morceau dans le manuscrit (Vie de S. Malchus : μηνὶ τῷ αὐτῷ ις'), l'autre tout à la fin du récit, insérée dans l'épilogue (Voir les traductions dans Lipomani). Le traducteur n'aura retenu que cette dernière. Ainsi, le martyre des SSes Agape, Chionia et Irène se célèbre, d'après le ms. V, le 5 Avril (date du titre) et le 1er Avril (date de l'épilogue) : c'est avec cette seconde date qu'il figure dans Lipomani. Quant aux Vies qui n'avaient pas de date (9), ou n'en avaient qu'en tête du texte (16, 17, 27), et qui n'en reçurent donc point dans la traduction de Sirleto, Lipomani nous apprend par une des préfaces du tome VII (fol. 256ro), le procédé qu'il a suivi : « Ex his sanctorum vitis, quas eruditissimus Guillelmus Sirletus Apostolicus Protonotarius ex Criptae Ferratae coenobio acceptas, et per ipsum latine redditas dono nobis dedit, quaedam diem et mensem habebant

C'est de V que dérive aussi la Vie grecque de S. Malchus contenue, fol. 136v à 143v, dans le *Vaticanus graec.*

praesignatum, aliae vero minime. Ne mireris ergo si his, quae sequuntur, certi dies non erunt praepositi. Nam omni usi diligentia, nusquam illos invenire potuimus ». Afin de fixer la date des pièces transmises sans indication de jour ni de mois par son collaborateur, Lipomani fit donc des recherches, et pour deux d'entre elles (16 et 27) ses investigations dans les livres liturgiques grecs en cours au XVIe siècle, aboutirent : c'est ainsi que la *Vita sancti Jacobi eremitae* obtint la date du 28 Janvier, et l'*Oratio funebris in sanctum Nicetam* celle du 3 Avril (Voir les ménées). Les textes relatifs aux Saints dont il ne put trouver la place dans le calendrier, c'est-à-dire l'Oraison funèbre de S. Platon par Théodore Studite et la Vie de S. Malchus, formèrent un groupe à part ; précédé de la préface que nous avons citée, il vint clore la seconde partie du tome VII des *Vitae sanctorum*.

2° De plus, cette série de Vies de Saints extraite de V et ainsi disposée, a été entremêlée d'un grand nombre de textes étrangers à ce manuscrit, ce qui ferait croire à l'emploi fait par Sirleto d'un recueil beaucoup plus considérable. Mais les autres manuscrits de Grotta-Ferrata qu'utilisa cet érudit, se laissent reconnaître sans trop de peine, par exemple le Vatic. gr. 1667. Tous ces textes ayant été distribués par ordre de date selon les principes énoncés plus haut, les séries fournies par les manuscrits ont été complètement disjointes, circonstance qui, au premier abord, nous venons d'en faire l'expérience, rend assez malaisée leur identification.

A voir Sirleto négliger de la sorte, à l'encontre d'autres collaborateurs de Lipomani, certaines données de ses manuscrits, on peut soupçonner qu'il n'a pas respecté davantage la teneur des textes qu'il a voulu traduire. Naguère, en deux endroits, le P. Papebroch a mis largement à nu les graves défauts de traductions dues au savant cardinal (*Acta SS.*, Aprilis t. I, pp. 253 et 362 ; voir aussi de nombreux exemples dans les *Annotata*). Et de vrai, en comparant V et la version latine de la Vie de Malchus, on s'aperçoit bientôt que celle-ci manque aussi de toutes les qualités requises pour une étude critique. Confrontons quelques passages du grec et du latin, particulièrement importants.

V	Lipomani, t. VII
Fol. 247 : Τοῦτο δὲ λογιζόμενος ἔμαθον εἰς τὴν μέσον Χαλκίδος καὶ Βεροίας ἔρημον μοναστήριον εἶναι, καὶ παρωσάμενος τὰς προλαβούσας γνώμας ἀπῆλθον ἐκεῖ, καὶ προσελθὼν αὐτοῖς ἔμεινα παρ' αὐτοῖς, πάσῃ ἀγωγῇ τῆς σεμνῆς τοῦ μονήρους βίου κατὰ τὴν ἔνθεον ἐκείνων πολιτείαν ἀγωνιζόμενος καὶ προκόπτων ἐν Κυρίῳ καλῶς (éd. num. 2).	Fol. 284v : *Id autem cogitans didici in deserta illa regione, inter Chalcidem, et Beroeam monasterium esse. Ita, omisso priore consilio, illuc abii, et* AD EOS MONACHOS *profectus, apud illos mansi, educationi castae, monasticaeque vitae, prout divina illorum institutio exigebat, studens, et divina ope adjutus, bene in illis proficiens.*

825, du XIII[e] siècle. L'accord entre les deux manuscrits s'étend, en effet, aux moindres détails, et si le scribe du

Fol. 248-249 : καὶ οὐ τοῦτο μόνον πρὸς αἰσχύνην τῆς ἀπειθοῦς μου γνώμης συνέβη μοι, ἀλλὰ καὶ φαγεῖν μοι ἔδωκαν κρέας καὶ καμήλειον ἔπινον γάλα, καὶ ἀπενέγκας με εἰς τὴν σκηνὴν αὐτοῦ ἐκέλευσέν μοι κύψαντα προσκυνῆσαι τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, λέγων· Αὕτη ἐστὶν ἡ δέσποινα ὑμῶν. Καὶ πρὸς τούτοις ἐδιδασκόμην ὁ εὐλαβὴς μοναχὸς τὸ σχῆμα τῆς γυμνότητος ἐκείνων πρὸς ἀξίαν ἀνταπόδοσιν τοῦ φιλαργύρου μου τρόπου περιβαλέσθαι (éd. num. 4).

Ibid. : *neque id solum factum est, ut pertinacis animi mei contumacia redargueretur, sed carnes etiam ipsas edendas mihi, et lac cameli bibendum porrexerunt. Cumque* ILLE, IN CUIUS MANU ERAMUS, *in tabernaculum suum duxisset, me jussit pronum eius uxorem adorare ; Haec, inquit, est domina vestra. Ad haec et nudam eorum figuram ego verecundus monachus aspiciebam, ut mentis meae pertinacia et avaritia dignas poenas reciperem.*

Fol. 250 : τοῦ προσκαίρου καταφρόνησον, ἵνα ἔχῃ ἡ σωφροσύνη τὸ μαρτύριον αὐτῆς τετηρημένον· καὶ ἔσο μάρτυς Χριστοῦ ἐν ἐρημίᾳ, τὴν ἁμαρτίαν νικῶν (éd. num. 6).

Fol. 285 : *Contemne vitam hanc brevem, ut temperantia* CONDITIONEM SUAM SERVET, IDQUE TESTATUM RELINQUAT, *quod sis Christi Martyr in solitudine, peccatum vincens.*

Fol. 251[v] : καὶ διὰ τῆς τοιαύτης στενῆς ὁδοῦ πάντας εἰσιόντας καὶ ἐξιόντας καὶ μὴ ἐμποδίζοντας ἀλλήλους (éd. num. 8).

Fol. 285[v] : *omnesque per* QUANDAM *angustam viam ingredientes, et egredientes, neque se tamen impedientes.*

Comme on le voit, le traducteur a effacé en grande partie les obscurités, les incorrections, les gaucheries qui parsèment l'original. Pour arrondir la phrase ou compléter la pensée, il n'a pas craint d'ajouter parfois, à la façon d'un paraphraste, des mots et des expressions de son propre crû. Enfin par suite d'un contre-sens ou par insouciance, il a attribué à plus d'un passage une toute autre signification qu'il n'avait dans le texte grec.

Si nous avons donné tant de place à ces observations, d'ordre secondaire, sur la valeur des traductions du cardinal Sirleto, c'est en partie pour un motif étranger au sujet de cette étude. La collection des *Vitae sanctorum* de Lipomani est d'autant plus utile que plusieurs textes, dont l'original grec est encore inédit, ne nous sont connus que par elle. Or, cette collection, aujourd'hui difficile à trouver, est presque toujours citée d'après Surius, sans qu'on distingue, ce qui serait aisé à l'aide des préfaces du premier recueil, entre Lipomani qui n'est pour ainsi dire que l'éditeur et les différents érudits qui sont les auteurs des traductions qu'il contient. Cette confusion expose à de graves méprises touchant l'exactitude de celles d'entre ces versions qu'on est dans la nécessité d'utiliser. Si, en effet, parmi les collaborateurs de l'évêque de Vérone, l'un, Gentien Hervet, a très consciencieusement travaillé de façon à nous fournir des traductions fort bien faites, d'autres, on le sait déjà, sont loin d'être à l'abri de tout reproche. Et puisque l'occasion s'en présente, signalons en passant l'erreur qui s'est glissée dans l'ouvrage, très remarquable

Vatic. 825 a introduit çà et là de légères variantes par rapport aux voyelles (confusion d'ο et ω, η ει et ι, ε et αι etc.) et généralement supprimé les ν euphoniques que V ajoute sans nécessité, il s'est presque toujours soigneusement gardé de modifier la ponctuation et l'accentuation établies par son modèle (1).

d'ailleurs, de M. Bruno Violet, *Die Palästinischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea*, Texte und Untersuchungen, t. XIV, 4, Leipzig, 1896, pp. 124-128. Comparant les différents fragments qui nous sont parvenus de la longue recension des *Martyrs de Palestine* d'Eusèbe, et désireux de connaître l'exactitude de la version du martyre des SS. Apphianus et Aedesius publiée par Lipomani (VII, fol. 44), dont l'original grec n'était pas encore retrouvé, l'auteur confronte la traduction du martyre de S. Pamphile et de ses compagnons avec le texte grec que l'on possédait depuis longtemps : « Unser kritisches Material wäre aber zu gering, wenn wir nicht die lateinischen Uebersetzungen hätten. Diese gilt es zuerst zu untersuchen, indem wir des Lipomanus Uebersetzung mit dem griechischen Martyrium des Pamphilus vergleichen. Hierbei wird meine Prüfung des Lipomanustextes ihre Früchte tragen. Wir erkennen bei der Durchsicht, dass wir in Lip. einen guten Uebersetzer haben, welcher Genauigkeit und leidlichen Stil zu vereinigen weiss..... Dass wir dies Urteil gewinnen können, ist ausserordentlich wichtig ; denn wir wissen nun, dass wir uns auch auf das neue Stück aus Lip., das Martyrium des Appianus und des Aedesius, verlassen können ». Si M. Violet avait lu les préfaces de Lipomani, dont il a eu pourtant le recueil entre les mains, il aurait appris que le traducteur du martyre des SS. Apphianus et Aedesius est Fr. Zino de Vérone, tandis que la version du martyre de S. Pamphile est l'œuvre de Gentien Hervet. Son induction n'est donc pas légitime. Un coup d'œil sur le texte grec de la première pièce publiée dernièrement, fera voir combien le travail de Zino est inférieur à celui d'Hervet (Cfr. l'édition des Anal. Bolland., t. XVI, aux passages suivants que l'on voudra bien comparer avec le latin de Lipomani, VII, fol. 44 sqq. : p. 122, 9-123, 2 ; 123, 3-11, 21-23 ; 124, 8-12, 29-30 ; 125, 19-21, 22-26 ; 126, 4-6 etc.).

(1) Voir la description de ce ms. dans le *Catal. cod. hag. graec. bibl. Vaticanae*, p. 80. Nous connaissons le texte complet des deux *Vaticani* grâce à des reproductions photographiques. — Ces deux copies concordent parfaitement, par exemple, dans tous les passages cités plus haut, p. 422-23. De même, pour l'accentuation, on trouve de part et d'autre : ζεύξαι pour ζεῦξαι 434, 21 ; ἀπειθούς pour ἀπειθοῦς 438, 4 ; γνοῦς pour γνούς 439, 13 ; προερεῖσε pour προήρησαι 440, 14 ; μᾶλλον σοῦ pour μᾶλλόν σου 440, 16 ; θεῖα pour θείᾳ 443, 11 etc. Le copiste du Vatic. 825 a ajouté quelques fautes, comme 437, 8 λέγον ; 442, 4 l'omission d'ἀδελφῶν (homoioteleuton) ; 442, 10 la transposition de τοιαύτης après ὁδοῦ ; 447, 11 l'omission de τούτους (homoiot.). Il a fait aussi quelques conjectures ou corrections, dont voici les principales : 440, 1 ἀπόλου ; 443, 10 τῶν pour τὸν ; 444, 10 αὐτῆς ; 445, 11 δρομαίας ; 445, 17 ὑπόγαιον ; 446, 4 ὁ Θεὸς avant βοηθήσῃ ; 448, 14 sec. ἡμᾶς omis ; 448, 16 συνεργὸν ; 449, 11 διηγήσασθε ;

La bibliothèque synodale de Moscou possède également un texte grec de la Vie de Malchus, dans un manuscrit du XVI[e] siècle qui porte la cote 296 dans le Catalogue de Wladimir et ne nous est pas autrement connu que par la description qu'en a donnée ce dernier (1). Ce texte paraît être identique, si l'on en juge par son étendue matérielle (fol. 229-238[v]), à celui que renferment les manuscrits de Paris et du Vatican, et il commence, à part une variante sans importance, de la même façon : Ἀπὸ τριάκοντα μιλίων Ἀντιοχείας τῆς ἐν Συρίᾳ. Faisons remarquer néanmoins que cette similitude du début est un indice peu sûr, car tout pareil est l'*incipit* d'une pièce beaucoup plus courte, apparemment une notice de synaxaire, conservée dans le manuscrit 66, XV[e] siècle (f. 190[v]-194), de la bibliothèque du patriarcat à Jérusalem (2). Une simple lecture de la paraphrase (3) qui en a été publiée en grec moderne (4), suffit à nous assurer que ce texte n'est qu'un abrégé de la longue biographie (5).

449, 12 ὅτι omis. Comme il n'y a pas trace de ces variantes dans la traduction de Sirleto, ce ne peut être le manuscrit utilisé par celui-ci ; il n'a d'ailleurs jamais appartenu à l'abbaye de Grotta-Ferrata.

(1) Wladimir, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque synodale de Moscou* (en russe), t. I (1894), p. 409.

(2) Papadopoulos-Kerameus, Ἱεροσυλιμιτικὴ Βιβλιοθήκη, t. I (1891), p. 151.

(3) Voir *ibid.*

(4) Nicodème, Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν, t. VIII, Constantinople, 1845, p. 118-122. Chose digne d'attention, la pièce du ms. de Moscou, et les notices du ms. de Jérusalem et du recueil de Nicodème ont un titre commun : Διήγησις πάνυ ὠφέλιμος Μάλχου μοναχοῦ αἰχμαλωτισθέντος (Nicod. om. πάνυ).

(5) Ajoutons que P. Fr. Chifflet a eu entre les mains un exemplaire de la Vie grecque de S. Malchus qui ne paraît pouvoir s'identifier avec aucun des manuscrits que nous avons énumérés. Voici, en effet, un passage d'une lettre de cet érudit adressée de Dijon, le 14 Août 1666, au P. Godefroid Henschenius, lettre qui constitue aujourd'hui le folio 168 du ms. 8916 de la bibliothèque royale de Bruxelles (papiers des Bollandistes) : « Reverendo Patri Papebrochio de meliore nota a me salutato dicat (quaeso) Vestra Reverentia in MS[o] nostro Graeco Malchi monachi Acta sic incipere : Ἀπὸ τριάκοντα μιλίων Ἀντιοχείας τῆς ἐν Συρίᾳ, χωρίων ἦν καλούμενον μαρωνεία. Ex quibus primis verbis non dubium relinquitur quin ibi agatur de Malcho, cuius vitam scripsit

Un mot du classement des manuscrits et de la constitution du texte. Celui-ci est basé sur les trois copies B, P et V, auxquelles, dans les cas douteux, il faut évidemment joindre la rédaction latine, qui, au pis aller, demeure un témoin de très peu postérieur à la composition de la Vie originale. B est la copie de loin la plus fautive : outre qu'elle fourmille de fautes d'orthographe, elle présente un assez grand nombre d'omissions évidentes, occasionnées surtout par l'homoioteleuton, telles que I, 13 — II, 5 et 13 — III, 12, 22 et 64 — IV, 67 — VII, 14 et 30 — VIII, 11 et 60 — XI, 16 et 44 — XII, 23. Mais ce qui rend le témoignage de B des plus suspects, ce sont les importants et innombrables remaniements, additions et amplifications qui, en maint endroit, donnent à cette copie le caractère d'une véritable paraphrase, tout en éloignant fréquemment le grec du latin ; par ex. II, 16 — III, 4, 10, 54, 65 et 66 — IV, 60, 61 et 63 — VI, 12, 23, 24, 27 et 41 — VII, 9, 26, 36, 37 et 46 — IX, 6, 15, 23, 32, 34 et 40 — X, 43 — XI, 24 et 38 — XII, 16, 43 et 44 — XIII, 5 (1). Néanmoins, B a seul conservé plusieurs leçons excellentes attestées par le vieux texte

S. Hieronymus ex eius ipsius ore acceptam : et qui apud Latinos colitur 21 Octobris, mense autem Novembri apud Graecos : qui in MS. memoratur 26 Martii. Non describo quae in MS° habentur tribus foliis, et viginti fere lineis, quia opinor idipsum haberi in Menaeis vestris, vel cusis, vel MSS[is], et quia in nostro codice multi versus sunt vetustate deformati, ac pene erasi ». Mais sans doute ne s'agit-il que de la notice consacrée à S. Malchus dans le synaxaire de Chifflet, mentionné si souvent par les *Acta Sanctorum* et qu'on n'a pas encore retrouvé. Voir en effet *Acta SS.*, Martii t. III, 26 Mars, p. 607 : « Malchus monachus longum hoc die elogium habet in MS. Chiffletii nostri synaxario ». Les premiers mots de la notice du synaxaire montrent qu'elle dérive du texte grec publié ci-dessous. Peut-être n'est-ce qu'une répétition du résumé contenu dans le ms. 66 de Jérusalem. En tout cas, le texte que signalait Chifflet a même début et semble avoir même étendue.

(1) Comme la valeur de certains arguments pour ou contre l'originalité de la Vie grecque peut varier selon l'importance que l'on accorde à B, toutes les variantes de cette copie, bien que de très peu d'intérêt par elles-mêmes, ont été indiquées dans l'apparat critique.

latin, ainsi que quiconque peut s'en apercevoir en comparant à celui-ci les passages suivants : II, 4 — III, 37 et 63 — V, 7 et 8 — VI, 42 — VIII, 17 et 68 — IX, 36 — XI, 39 — XII, 32 et 36 (1). Comme la disparition de quelques-unes de ces bonnes leçons dans PV peut s'expliquer paléographiquement (homoioteleuton : II, 4 ? — III, 37 chute de θεότητος et, en conséquence, remaniement dont P représente la première phase — VI, 42, — VIII, 17 et 68), et que ces deux manuscrits les ont remplacées de la même manière, il est permis de penser que P et V ont une même origine, d'ailleurs assez lointaine, et cette supposition est confirmée par l'existence de quelques fautes communes, quoique peu importantes, comme III, 13 — VII, 8 et 47 — VIII, 13, 61 et 109 — X, 41 et 62 — XIII, 5 (2). P et V n'ont pas reproduit cet archétype sans ajouter des fautes particulières à chacun d'eux ; pour P, voir par ex. II, 21 — III, 44 — IV, 27 et 50 — VI, 48 — VIII, 46, 57 et 107 — X, 28 et 32 — XI, 35 — XII, 17 et 19 ; quant à V, voir III, 15 — IV, 51 et 53, 59 — VI, 5 et 19 — VII, 43 — VIII, 38 et 41, 65, 96, 100 — IX, 12 — XI, 4, 26 — XII, 43 — XIII, 18. Les omissions, notamment, sont assez nombreuses. Aussi, bien que très supérieures à B, aucune de ces deux copies ne peut-elle être prise exclusivement pour guide. Faute de mieux, nous avons donc admis partout la leçon qu'offrait P + B ou V + B.

(1) Les passages où B est plus près du latin que PV sont trop rares et trop insignifiants pour qu'on puisse songer à une révision du grec sur le latin, ainsi qu'on le soupçonne pour quelques exemplaires de la Bible. Dans tous nos manuscrits, le texte est loin de serrer la rédaction de S. Jérôme et pour lui être plus fidèle, il eût fallu, au point de vue de la forme, modifier considérablement la Vie grecque.

(2) On rencontre aussi quelques fautes orthographiques communes à BPV (III, 28 — V, 18 — VIII, 4 — XI, 55 et 64 — XII, 35), à BP (IV, 16 — VIII, 25, 35 et 93 — XII, 46) et à BV (V, 15 — VI, 10 — VIII, 26 — IX, 39 — X, 26 et 35). Il est donc possible que les trois manuscrits remontent à une copie qui contenait déjà ces altérations.

En cas de divergence entre B et PV, c'est la leçon de ce dernier groupe que nous avons préférée, tout en introduisant dans le texte les variantes propres à B, quand elles s'accordaient avec le latin. Enfin, là où les trois manuscrits diffèrent, nous avons suivi le témoignage de V, qui, en somme, est la copie la moins incorrecte, en ne faisant exception que pour les leçons trangères à V, qui nous semblaient imposées par le latin ou par le contexte. Au reste, le texte de la Vie grecque de S. Malchus, tel que nous l'a transmis la tradition manuscrite, paraît laisser place à plusieurs incertitudes, auxquelles nous n'avons pas la prétention de mettre fin (1).

B. De tous les exemplaires de la Vie syriaque (2), celui qui est probablement le plus ancien, le manuscrit du British Museum Add. 12175 (VII-VIIIe siècle), est seul à n'avoir pas été étudié jusqu'ici par les éditeurs. On en trouvera ci-après, reproduit fidèlement, un fragment assez considérable qui permettra d'apprécier la valeur de cette copie et de constater qu'en plus d'un endroit, elle se rapproche davantage de la recension grecque que les deux manuscrits utilisés par le P. Bedjan. Ce caractère lui étant commun avec le manuscrit de Berlin (3), nous mettrons au jour le passage qui fait accidentellement défaut dans le texte syriaque publié d'après cet exemplaire par M. Sachau.

(1) A part les graphies évidemment incorrectes et l'omission des ι souscrits, nous avons suivi l'ortographe de V. Il était inutile d'encombrer l'apparat critique des fautes d'esprit et d'accent, mais nous avons conservé aux variantes les signes qu'elles portent dans les manuscrits. Le texte est divisé en paragraphes correspondants à ceux du latin dans les *Acta Sanctorum*. La foliotation notée dans la marge est celle de V.

(2) Voir plus haut, p. 416-18.

(3) Comme on peut s'en convaincre en comparant le texte publié par M. Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, p. 106 *b*, l. 27 — p. 107 *a*, l. 11, avec le fragment ci-dessous, p. 454, l. 18 — p. 455, l. 10, et l'édition du P. Bedjan, *Acta martyrum*, t. VII, p. 243, l. 13 — p. 244, l. 6.

A.

Fol. 246r.

Διήγησις Μάλχου μοναχοῦ τοῦ ἐν ἁγίοις αἰχμαλώτου γεγονότος[1].

I. Ἀπὸ τριάκοντα μιλίων[1] Ἀντιοχείας[2] τῆς Συρίας χωρίον[3] ἐσ.ιν καλούμενον Μαρώνιας[4]. Ἐν τούτῳ ἦν τις γέρων μοναχὸς ὀνόματι Μάλχος, ἀνὴρ θαυμαστὸς καὶ ἅγιος. Ἤμην δὲ ἐγὼ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀναχωρήσας ἐκ[5] τῶν γονέων μου καὶ ἀπελθὼν πρός τινα Εὐάγριον πρεσβύτερον. Ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ ἁγίου[6] Μάλχου, ἐπεθύμησα ἰδεῖν αὐτὸν[7] καὶ ἐπορεύθην πρὸς αὐτόν. Δεξάμενος δέ με προθύμως ὁ ἅγιος ἤρξατό μοι περὶ τῆς πολιτείας τῶν μοναχῶν διηγεῖσθαι[8] καὶ πῶς δεῖ φοβεῖσθαι τὸν Κύριον. Πάνυ δέ μου ἐπὶ τοῖς ὁσίοις λόγοις τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ χαίροντος[9], ἠξίουν αὐτὸν τούτοις τοῖς λόγοις[10] ἐπιπλεῖον στηρίξαι με. Ὁ δέ φησιν[11]· Τέκνον, ἐκ τῶν κατὰ τὴν ἐμὴν αὐθάδειαν[12] καὶ ἀβουλίαν[13] συμβάντων μοι πειρασμῶν πρὸς ἀσφάλειαν σὴν διηγή-
Fol. 246v. σομαι τὴν φιλάνθρωπον χάριν τοῦ κυβερνήσαντός με καὶ σώσαν|τος[14] Θεοῦ, παραχωρήσαντος[15] καὶ ταῦτά μοι συμβῆναι πρὸς διόρθωσιν πολλῶν[16], ἵνα μάθωσι παρ' ἐμοῦ τῶν πνευματικῶν πατέρων τὰς νουθεσίας μὴ παρακρούεσθαι[17], διὰ τὸ τὴν παρακοὴν αἰτίαν θανάτου[18] εἶναι. Καὶ ταῦτα εἰπὼν ἤρξατο[19] διηγεῖσθαί[20] μοι λέγων[21]·

II. Ἐγὼ ἐγεννήθην[1] ἐν κώμῃ λεγομένῃ[2] Νισιβενίᾳ[3], μονογενὴς τοῖς γονεῦσιν ὑπάρχων[4], οἵτινες ὥσπερ κλάδον ἐξ ἑαυτῶν μόνον[5] με ἔχοντες[6] ἐδορυφόρουν καὶ προβαίνοντός μου τῇ ἡλικίᾳ ἐσπούδαζόν με ζεῦξαι[7]

Tit. *Ante titulum* μηνὶ τῷ αὐτῷ ις' V   [1] διήγησις μοναχοῦ τινὸς περὶ τοῦ ἀββᾶ Μάλχου τοῦ αἰχμαλώτου B.

I. [1] μηλίων BV   [2] Ἀντιοχίας B   [3] χορίον B   [4] Μαρώνι B   [5] (ἤμην - ἐκ) ἐν δὲ τῶ κερῶ ἐκείνῶ ἤμην ἀναχωρήσας ἀπὸ B   [6] ἀββᾶ B   [7] (ἰδ. αὐτ.) ἰδεῖν καὶ εὐλογηθῆναι παρ' αὐτοῦ B   [8] (μον. διηγ.) ἁγίων διαλέγεσθαι B   [9] (ἐπὶ - χαίροντος) χαίρ. ἐπὶ τοῖς λόγ. τοῖς ὁσίοις διδ. (διδασκαλείας V) αὐτοῦ B   [10] (τούτ. τοῖς λόγ.) ἐν τούτοις B   [11] ὁδὲφὴ B   [12] αὐθάδιαν B   [13] καὶ ἀβουλίαν *om.* B   [14] με *add.* B   [15] *om.* B   [16] συγχωρήσαντος εἰς οἰκοδομήν *add.* B   [17] (παρ' ἐμοῦ - παρακρούεσθαι) ἀπ' ἐμοῦ τὰς νουθ. τῶν πνευμ. πατ. μὴ παρὰκούην B   [18] θανάτω B   [19] εἴρξατο V   [20] διήγήσθαι B   [21] μοι λέγων *om.* B.

II. [1] *secundum* ν *add. prima manus super lineam in cod.* V   [2] λεγωμένη B   [3] Σεϐενία V, Ἐσιμενία B   [4] *om.* V   [5] ἐξ ἑαυτ. μόν. *om.* B   [6] πάνυ *add.* B   [7] (με ζεῦξαι) ζεῦξαί με B

γυναικί. Ἐμοῦ δὲ ἀντιλέγοντος καὶ εἰπόντος[8]· δεῖ με μονάζοντα γενέσθαι καὶ δουλεύειν τῷ Θεῷ, ἀκούσαντες ταῦτα ἐκεῖνοι[9] ἠγανάκτουν[10] κατ' ἐμοῦ, καὶ ὁ μὲν πατὴρ ἠνάγκαζεν[11] ἀπειλῶν, ἡ δὲ μήτηρ κολακεύουσα τοῦτο[12] συνεβούλευεν. Ἰδὼν δὲ τὴν τοιαύτην[13] ἐκείνων προαίρεσιν ἔνεδραν καὶ ἐμπόδιον τῆς ἐμῆς πρὸς τὸν Θεὸν ὁμολογίας γενομένην[14], καταλείψας[15] αὐτοὺς καὶ παντὸς τοῦ πατρικοῦ οἴκου καταφρονήσας[16], ὀλίγας δαπάνας εἰς τὴν ὁδὸν βαστάσας ἐβουλόμην[17] | (Fol. 247r.) εἰς τὰ τῆς ἀνατολῆς μοναστήρια ἀπελθεῖν. Διὰ δὲ τὸ κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοὺς Ῥωμαίους[18] ἐκεῖθεν τοῖς Πέρσαις ἐπικειμένους παρατάσσεσθαι[19], ἀνατραπεὶς τῆς τοιαύτης ὁρμῆς ἐνεθυμήθην[20] εἰς τὴν δύσιν ἀπελθεῖν. Τοῦτο δὲ λογιζόμενος ἔμαθον εἰς τὴν μέσον Χαλκίδος[21] καὶ Βεροίας ἔρημον μοναστήριον εἶναι[22], καὶ παρωσάμενος[23] τὰς προλαβούσας γνώμας ἀπῆλθον ἐκεῖ, καὶ προσελθὼν αὐτοῖς[24] ἔμεινα παρ' αὐτοῖς[25], πάσῃ ἀγωγῇ τῆς σεμνῆς τοῦ μονήρους βίου[26] κατὰ τὴν ἔνθεον ἐκείνων[27] πολιτείαν ἀγωνιζόμενος καὶ προκόπτων ἐν Κυρίῳ καλῶς.

III. Ἐν ἱκανοῖς δὲ ἔτεσιν τῇ τοιαύτῃ ἀρετῇ[1] ἀνεπιλήπτως[2] ἐγκαρτερήσαντός μου ἐν τῷ μοναστηρίῳ, καὶ τῶν ἀδελφῶν πάντων χαιρόντων[3] ἐπὶ τῇ προκοπῇ τῆς σεμνῆς μου πολιτείας[4], μὴ φέρων ὁ πονηρὸς[5] καὶ βάσκανος διάβολος ὑπέβαλέν μοι ὡς εὔλογον λογισμόν, φάσκων[6]· Τοῦ πατρός σου τελευτήσαντος, ὑπόστρεψον[7] εἰς τὸν οἶκόν σου καὶ ἕως[8] ζῇ ἡ μήτηρ σου, ἀνά|(Fol. 247v.)παυσον αὐτήν, καὶ μετὰ τὴν τελευτὴν αὐτῆς πώλησον[9] τὰ ὑπάρχοντά σου καὶ τὰ μὲν δὸς[10] πτωχοῖς, τὰ δὲ φύλαξον καὶ οἰκοδόμησον[11] ἐξ αὐτῶν[12] μοναστήριον, καὶ γενοῦ καὶ σὺ πατὴρ

[8] (ἀντιλ. καὶ εἰπ.) μὴ βουλομένου ἀλλὰ λέγοντος ὅτι B [9] ταῦτα ἐκείνοι *om.* B [10] ἠγανάκτησαν B [11] με *add.* B [12] πράττειν *add.* B [13] *om.* B [14] γινομένην B [15] καταλήψας B [16] (παντὸς - καταφρονήσας) τοῦ πατρικοῦ πλούτου κατὰπτύσας καὶ B [17] ἠβουλήθην B [18] Ῥομαίους B [19] (ἐπικ. παρατ.) ἐπὶκειμένοις παρὰτάττεσθαι B [20] ἐνεθυμίθην B [21] (μέσ. χαλκ). μεσίν καλχίδος B, μεσοχάλκιδος P [22] (μοναστ. εἶναι) εἶναι μοναστήριον B [23] παροσάμενος B [24] προσελθὼν αὐτοῖς *om.* B [25] καὶ ἤμην *add.* B [26] πάσῃ - βίου *om.* B [27] αὐτῶν B.

III. [1] *post* ἐγκαρτερήσαντός μου B [2] *om.* B [3] (τῶν ἀδ. πάντ. χαιρ) πάντ. τῶν ἀδ. χαιρόντον B [4] πολητείας V, (προκοπῇ - πολιτείας) σεμνή μου πολιτεία καὶ προκοπῆ τῆς ἀσκήσεως B [5] φθονερὸς V [6] (μοι - φάσκων) με λογισμὸν φησιν εὔλογον φάσκον ὅτι B, μοι λογισμὸν εὔλογον δῆθεν φάσκων P [7] ἐπίστρεψον P [8] ὅτε *add.* B [9] πώλισον B, πόλησον P [10] (τὰ μὲν δὸς) μετάδος B [11] οἰκοδόμισον B, ὠκοδόμησον P [12] ἐξ αὐτῶν *om.* B

μοναχῶν. Καὶ ἵνα σοι τὴν ἀλήθειαν διηγήσωμαι[13], τέκνον, φιλαργυρίας λογισμὸν ὑπετίθετό μοι[14] λέγων· Τήρησον ἐξ αὐτῶν[15] εἰς τὸ γῆράς σου, ἵνα ἔχῃς[16] ἀνάπαυσιν, καὶ εἰς τὴν[17] ἀπόκρισιν τῆς μονῆς σου. Πολιορκούμενος δὲ τούτοις τοῖς λογισμοῖς καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ἠναγκάσθην[18] τῷ πνευματικῷ[19] πατρὶ τὴν τοιαύτην τῆς ψυχῆς μου νόσον[20] ἀποκαλύψαι. Ἀκούσας δὲ ὁ ἅγιος ἀββᾶς ἡμῶν λέγει μοι[21]· Τέκνον, μὴ ἀκούσῃς μηδὲ[22] θελήσῃς[23] τοῦτο πράξαι[24]· αὕτη[25] διαβολικῆς κακοτεχνίας[26] ἐστὶν παγίς[27]· ταύτῃ τῇ μεθοδείᾳ[28] πολλοὺς μονάζοντας[29] δίκην κυνῶν ἐπὶ τὸν ἴδιον ἔμετον[30] ἐπιστρέψας (1) ἀπώλεσεν[31] ὁ ἐχθρὸς[32] ἀεὶ[33] χρηστὰς ἐλπίδας ὑποτιθέμενος, καὶ[34] τοὺς πειθομένους αὐτῷ εἰς βάραθρον καταστρέφει[35]· καὶ γὰρ[36] τὸν Ἀδὰμ εἰς ὕψος θεότητος διὰ Fol. 248r. τῆς ἀπάτης ἐπάρας[37] (2), | εἰς πυθμένα ᾅδου κατήγαγεν· καὶ ὁ Κύριος[38] τὸν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπιβαλόντα εἰς ἄροτρον[39] παραγγέλλει[40] μὴ στραφῆναι[41] εἰς τὰ ὀπίσω (3). Ὡς δὲ ἐπὶ πολὺ τὰς τοιαύτας ἐκ τῶν θείων Γραφῶν παράγων[42] μαρτυρίας οὐκ ἴσχυσέν με πεῖσαι[43], κατὰ τοῦ Κυρίου λοιπὸν προσπεσών μοι ὥρκιζέν με[44] ἵνα μὴ αὐτὸν καταλείψω[45]. Ταῦτα δὲ τοῦ εὐσπλάγχνου καὶ ὁσίου[46] πάτρος εἰς ἐμὴν[47] σωτηρίαν ποιοῦντος[48], ἀντετίθει[49] μοι[50] ἐν τῇ καρδίᾳ[51] λέγων[52] ὁ ἐχθρός· Οὔ σου

[13] διηγήσομαι PV, ἐξηγήσομαι B [14] (λογ. ὑπετ. μοι) μοι λογισμὸς ὑπετήθετο B, λογισμὸν ὑπετίθετώ μοι μετὰ τούτων P, πορισμὸν ὑπετ. μοι V [15] ἐξ αὐτῶν *om.* V, ὀλιγα *add.* B [16] ἔχεις B [17] *om.* B [18] ἠναγκάσθειν B [19] μου *add.* V [20] *ante* τῆς ψυχῆς B [21] *om.* B, προς με P [22] ἀκούσῃς μηδὲ *om.* B [23] θελήσις B, θελήσεις V [24] (τοῦτο πράξαι) ποιῆσαι τοῦτο B, *om.* P [25] γὰρ *add.* B [26] κακουργιας B [27] (ἐστὶν παγίς) παγίς ἐστιν P [28] μεθοδία BPV [29] μοναχοὺς P [30] αἵμετον P [31] ἀπόλεσεν B [32] ὁ ἐχθρὸς *om.* B [33] καὶ ἀεὶ B [34] (ὑποτιθ., καὶ) ἐπάγγελλόμενος ἀνάγαγεῖν B [35] καταστρέφων V [36] καὶ *add.* V [37] (εἰς ὕψος - ἐπάρας) εἰς ὕψος θεότ. ἐπαγγελλόμενος ἀναγαγεῖν B, εἰς τοιοῦτον ὕψος ἐπάρας διὰ τῆς ἀπάτης P, ἐκ τοσούτου ὕψους διὰ τῆς ἀπάτης ἀπάρας V [38] δὲ *add.* V [39] (ἐπιβαλ. εἰς ἄρ.) ἐπιβάλλοντα ἐπάροτρον B [40] παραγγέλει B [41] ἀποστραφῆναι P [42] παραγαγὼν V [43] (με πεῖσαι) μετάπείσαί με B [44] (κατὰ - ὥρκιζέν με) πρόσπεσῶν μοι λοιπὸν ὥρκισεν (ὅρκιζέν V) κατὰ τοῦ Κυρίου B, κατὰ τοῦτο λοιπὸν προσπεσὼν ὀρκίζει με P [45] κατάλήψω B [46] (εὐσπλ. καὶ ὁσ.) ὁσ. καὶ εὐσπλ. B [47] ἐμὲ εις P [48] ἀγωνιζωμένου B [49] ἀντετίθη B, ἀντιτίθει P, ἀντετίθετό V [50] *om.* B [51] (ἐν τῇ καρδίᾳ) εἰς τὴν καρδίαν μου B, *om.* P [52] *post* ὁ ἐχθρὸς B, *om.* P

(1) Cfr. *Prov.*, XXVI, 11 ; 2 *Petr.* II, 22. — (2) Cfr. *Gen.*, III, 5.
(3) Cfr. *Luc.*, IX, 62.

κηδόμενος[53] ταῦτα ποιεῖ, ἀλλὰ τῷ πλήθει[54] τῶν ἀδελφῶν ἑαυτὸν καὶ τὴν μονὴν αὐτοῦ[55] δοξάσαι βουλόμενος. Καὶ ταῦτά μοι ὁμιλῶν[56] ὁ πονηρὸς σύμβουλος[57] τὴν κακὴν νίκην νικῆσαί με ποιήσας[58], ἐξέβαλέν μέ[59] τῆς μονῆς. Προπέμπων δέ[60] με ὥσπερ εἰς ἀπώλειαν[61] ἔλεγεν ὁ πατήρ[62]· Βλέπω σε, τέκνον[63], ὑπὸ τοῦ σημείου τοῦ διαβόλου[64] καυτηριασθέντα[65]· πρόβατον γὰρ[66] ἄνευ τοῦ ποιμένος[67] τῆς μάνδρας ἐξερχόμενον εὐθέως θηριάλωτον γίνεται.

IV. Ταῦτα οὖν[1] λέγοντα αὐτὸν καταλείψας[2], ἀπὸ Βεροίας εἰς Ἔδεσσαν διὰ τῆς βασιλικῆς ὁδοῦ ἀπηρχόμην[3]. Ὑφωρώμενος[4] δὲ διὰ[5] τὴν ἐν Fol. 248v. τοῖς τόποις ἐκείνοις πανταχόθεν[6] καταρεμβευομένην[7] τῶν Σαρακηνῶν[8] ἔφοδον[9], ἔμεινα[10] συνοδίαν ἐκδεχόμενος πρὸς ἀσφάλειαν[11] τοῦ τοιούτου φόβου. Ἑβδομήκοντα δὲ ὀνομάτων γυναικῶν τε καὶ ἀνδρῶν[12] συναχθέντων[13] ἡμῶν καὶ τῆς ὁδοῦ[14] λοιπὸν[15] ἀδεῶς ἐπιβάντων, ἐξαίφνης[16] ἐπελθόντες[17] ἡμῖν[18] Σαρακηνοὶ διήρπασαν πάντας ἡμᾶς[19]. Τότε οὖν ἐγὼ[20] εἰς ἔννοιαν τὰς τοῦ ἁγίου πατρός μου[21] νουθεσίας λαβών[22], ἔλεγον πρὸς ἐμαυτόν[23]· Οὗτός[24] ἐστιν ὁ μέγας πλοῦτος ὃν ἐξῆλθες[25] κληρονομῆσαι, ταλαίπωρε[26], αὗταί εἰσιν αἱ τοῦ ἐχθροῦ ἀπατηλαὶ[27] καὶ ψυχοφθόροι ὑποσχέσεις[28]. Ἐμὲ τοίνυν καὶ μίαν γυναῖκα λαβὼν εἰς ἐξ αὐτῶν ἐπεβί-

[53] (οὐ σου κηδ.) οὐ κηδ. σου B, οὐσουκηδόμενος P, ὡς οὐ κηδ. V [54] (πλήθει - δοξάσαι) πλίθη τῶν μαθητῶν ἐπίτερπομενος καὶ τὴν μονὴν καὶ ἑαυτὸν δοξάζειν B [55] *om.* P. [56] συχνῶς συμβουλεύων B [57] *om.* B [58] ἐποίησεν καὶ P [59] ἀπὸ *add.* P [60] (προπ. δέ) ὁ δὲ ὅσίος μου πατὴρ πρὸπ. B, καὶ προπ. P [61] ἀπόδημίαν B [62] ὁ πατήρ *om.* B [63] *ante* βλέπω PV [64] (τοῦ σημ. τοῦ διαβ.) τοῦ διαβόλου B, τοῦ διαβολικοῦ σημείου P [65] καὶ ὑπ' αυτοῦ χειραγωγούμενον· γίνωσκε γὰρ τέκνον ὅτι *add.* B [66] (γὰρ ἄνευ - θηριάλωτον) τῆς μάνδρας ἐξερχόμενον καὶ τοῦ ποιμένος χωρηζόμενον ταχὺ θηριάλοτον B [67] ἐκ *add.* P.

IV. [1] δὲ B, *om.* P [2] (λέγ. αὐτ. καταλ.) λέγοντος αὐτοῦ κατὰλήψας αὐτὸν B [3] ἀπερχόμενος PV [4] ὑφορόμενος B, ὑφορώμην P, ὑφορόμην V [5] δὲ διὰ *om.* PV [6] *om.* P [7] καταρεμβομένην B, καταρεμπομένην ἀδοκήτως ἀνακύπτειν P, καταρεμβευομένην ὁδὸν ἀδοκήτως ἀνακύπτειν τὴν V [8] Σαρακινῶν BP [9] ἐφεδῶν B [10] καὶ ἔμεινα PV [11] ἀσφάλιαν B [12] (γυν. τε καὶ ἀνδρ.) ἀνδρ. καὶ γυν. P [13] (συναχθ. ἡμ.) συναχθ[εντα εν ημω *manu posteriori*]ν B [14] (τῆς ὁδοῦ) τὴν ὁδὸν P [15] *om.* B [16] ἐξέφνης BP [17] ἀπελθόντες B [18] *om.* B [19] (παντ. ἡμ.) ἡμᾶς πάντας καὶ ἀπήγαγον εἰς τὰ ἴδια B [20] *om.* B [21] (ἁγίου πατρός μου) ὁσίου ἀββᾶ B [22] *ante* τὰς τοῦ B [23] ἑαυτὸν ? B [24] οὕτως B [25] ἐξῆλθον ? B [26] (κληρον. ταλαίπ.) κληρονομίσαι ταλαίπορε B [27] ἀπειλαὶ B, ἀπάται P [28] ὑποσχέσις B, κακίαι P

βασεν[29] ἡμᾶς εἰς μίαν κάμηλον[30], καὶ ὀξυτάτῳ δρόμῳ[31] διὰ τῆς φοβερᾶς ἐρήμου πορευομένων[32] ἡμῶν, φοβηθέντες μὴ πέσωμεν ἀπὸ τῆς καμήλου ἠναγκάσθημεν περιπλέκεσθαι ἀλλήλοις[33], καὶ οὐ τοῦτο μόνον πρὸς αἰσχύνην[34] τῆς ἀπειθοῦς[35] μου γνώμης συνέβη μοι, ἀλλὰ καὶ
Fol. 249r. φαγεῖν ἔδωκάν μοι κρέα[36] | καὶ καμήλειον ἔπινον γάλα[37], καὶ ἀπενέγκας με[38] εἰς τὴν σκηνὴν[39] αὐτοῦ ἐκέλευσέν μοι[40] κύψαντα[41] προσκυνῆσαι τῇ γυναικὶ[42] αὐτοῦ, λέγων[43]· Αὕτη ἐστὶν ἡ δέσποινα ὑμῶν. Καὶ πρὸς τούτοις ἐδιδασκόμην ὁ εὐλαβὴς[44] μοναχὸς τὸ σχῆμα τῆς γυμνότητος ἐκείνων πρὸς ἀξίαν ἀνταπόδοσιν τοῦ φιλαργύρου μου τρόπου περιβάλλεσθαι[45], καὶ βόσκειν τὰ πρόβατα αὐτοῦ ἐκέλευσέν με[46], ὅπερ[47] πρὸς[48] παραμυθίαν[49] τῶν περιεχουσῶν[50] με θλίψεων εἶχον, ὅτι τῆς δυσσεβοῦς[51] τῶν δεσποτῶν μου καὶ τῶν[52] συνδούλων ὄψεως[53] πρὸς[54] ὀλίγας ἡμέρας[55] ἀπηλλασσόμην[56]. Οὐ μόνον δὲ τοῦτο τὸ μέρος[57] πρὸς παράκλησιν εἶχον, ἀλλὰ[58] καὶ τὸν ἅγιον[59] Ἄβελ καὶ τὸν πατριάρχην Ἰακὼβ καὶ[60] τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ καὶ[61] τὸν ἅγιον Μωσῆν[62] καὶ[63] Δαυὶδ τὸν βασιλέα ποιμένας εἶναι προβάτων[64] λογιζόμενος[65], ἔχαιρον ἐν τῇ ἐρήμῳ νέμων τὰ πρόβατα[66] καὶ προσευχόμενος[67] καὶ ψάλλων τοὺς ψαλμοὺς οὓς[68] ἔμαθον ἐν τῷ μοναστηρίῳ· ἤσθιον[69] δὲ τυρὸν προβάτων[70] πρόσφατον καὶ ἔπινον γάλα, καὶ ἐδόξαζον[71] τὸν Θεὸν[72] ὅτι[73] ἀνταπόδοσις[74] τῆς παρακοῆς μου ἡ
Fol. 249v. αἰχμαλωσία μου[75] γέγονεν. | Μεμνημένος δὲ τοῦ Ἀποστόλου λέγοντος

[29] ἀνεβίβασεν B [30] ἀμφοτέρους *add.* B [31] (ὀξυτ. δρ.) ὀξύτατον δρόμον P [32] πορευωμένων B, ἡμῶν *om.* V [33] (περιπλ. ἀλλ.) περὶπλ. αλλήλους ? B, ἀλλ. περιπλ. P [34] τὴν ἀσχημοσύνην P [35] ἀπιθούσης B [36] (ἔδ. μοι κρέα) μοι ἔδ. κρέας V [37] (ἔπιν. γάλα) γάλα ἔπιον B [38] (καὶ ἀπεν. με) ἀπήνεγκεν δέ μοι B [39] σκινὴν B [40] (ἐκέλ. μοι) καὶ ἐκέλευσεν με B [41] κύψαντι ? B, *om.* P [42] (τῇ γυν.) τὴν γυναῖκα B [43] ὅτι *add.* B [44] (ὁ εὐλ.) ἀπὸ ? ευλαβ[ει?]ς B [45] (γυμνότητος περιβάλλεσθαι) γυμνώτητος τῶν σαρακινῶν περὶβάλλεσθαι (περιβαλέσθαι V) πρὸς ἀξίαν ἆρα μετάδωσιν τοῦ φιλαργύρου μου τροπου B [46] (βόσκειν - ἐκέλευσέν με) εβαλεν με βοσκην τὰ προβατα αὐτοῦ B, βόσκειν πρόβατα ἐκέλευσέν μοι P [47] ἅπερ B [48] εἰς P [49] παραμυθειαν B [50] περιεχόντων P [51] δυσεβοὺς B, δυσσεβείας V [52] *om.* P [53] *ante* τῶν δεσποτῶν B, *om.* V [54] κ'ἂν πρὸς B [55] ὥρας P [56] ἀπηλλασώμην B, ἀπηλασσόμην V [57] (τοῦτο τὸ μέρος) τοῦτον B [58] γὰρ *add.* P [59] *om.* V [60] *om.* B [61] *om.* B [62] μωϋσην P [63] *om.* B [64] (ποιμ. εἶναι προβ.) προβάτον ποιμαίνας εἶναι B, ποιμένας εἶναι P [65] λογισάμενος P [66] τοῦ κυρίου μου *add.* B [67] καὶ προσευχόμενος - τοῦ κυρίου μου (p. 439, l. 3) *om.* B [68] ἤδειν καὶ *add.* P [69] ἠσθίων P [70] *om.* P [71] ἐδόξαζων P [72] κύριον P [73] ἡ *add.* P [74] ἀνταπόδωσις V [75] μοι P

ὅτι οἱ οἰκέται τοῖς ἰδίοις κυρίοις τὴν εὔνοιαν[76] φυλάττετε, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς[77], ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς (1), μετὰ[78] πάσης σπουδῆς[79] ἐφύλαττον[80] τὰ πρόβατα τοῦ κυρίου μου[81].

V. Ἐν τούτοις[1] δὲ οὐκ ἔλαθεν τὸν βάσκανον καὶ[2] μισόκαλον διάβολον καὶ ἑτέραν ἐνέδραν[3] μοι[4] εἰργάσατο. Ὁ γὰρ δεσπότης μου ὁρῶν με εὐνοοῦντα αὐτῷ καὶ[5] θέλων χάριν ἀνταποδοῦναί μοι[6], παρεδίδου[7] μοι[8] τὴν αἰχμαλωτισθεῖσαν[9] σὺν ἐμοὶ[10] γυναῖκα. Ἀντιλέγοντος δέ μου[11] ὅτι μονάζων εἰμὶ[12] καὶ οὐκ ἔξεστίν μοι τοῦτο πρᾶξαι καὶ ὅτι ἄνδρα[13] ἔχει ἡ γυνὴ καὶ μεθ' ἡμῶν αἰχμαλωτισθεὶς[14] εἰς ἄλλην ἔλαχεν δεσποτείαν[15], ὀργισθεὶς[16] καὶ γυμνώσας τὴν μάχαιραν αὐτοῦ[17] ὥρμησεν[18] τοῦ πατάξαι με, εἰ μὴ[19] δραμὼν[20] ἐκράτησα τὴν χεῖρα[21] τῆς γυναικός.

VI. Ζεύξας οὖν με αὐτῇ[1], εἰσήγαγέν με[2] εἰς[3] σπήλαιον[4] μετ' αὐτῆς. Τότε γνοὺς ἀληθῶς[5] τὴν τῆς ψυχῆς μου αἰχμαλωσίαν, ῥίψας ἑαυτὸν[6] ἐπὶ τῆς γῆς τὸν θάνατον ἐπένθουν τῆς παρθενίας μου[7], θρηνοῦντος δέ μου[8] καὶ λέγοντος[9]· Οἴ μοι[10] τῷ ἁ|μαρτωλῷ[11], εἰς τοῦτο[12] ἐτηρήθην[13] Fol. 250r.
ἵνα πολιωθεὶς[14] ἐν τῷ βίῳ τῆς παρθενίας[15] νῦν γυναικὸς ἀνὴρ γένωμαι[16]; Ποῦ μού ἐστιν ἡ[17] μήτηρ καὶ τὰ μάταιά μου[18] ὑπάρχοντα ἃ ποθήσας τῆς δόξης[19] τῶν τοῦ[20] Χριστοῦ δούλων ἑαυτὸν[21] ἐχώρησα[22]; Διὰ τοῦτο γὰρ ἐγκαταλείποντός με τοῦ Κυρίου, ταῦτα πάσχω[23]. Τί ποιήσεις,

[76] (τοῖς ἰδ. κυρ. τὴν εὔν.) τὴν εὔνοιαν τοῖς κυρίοις P [77] καὶ ἐπιεικέσιν *add.* P [78] καὶ μετὰ P [79] σπουδεῖς P [80] ἐφύλαττων P [81] τοῦ κυρίου μου *om.* V.

V. [1] (Ἐν τούτοις) τοῦτο B [2] βασκάνον καὶ *om.* V [3] (ἑτ. ἐνέδρ.) ἄλλα ἐνεδρά B, εἰς ἔνεδράν P [4] *om.* V [5] *om.* BP [6] *ante* χάριν B [7] παρεδίδι B, ἠθέλησεν PV [8] με ζεύξαι V, μοι ζεῦξαι P [9] αἰχμαλωτισθήσαν P [10] εἰς *add.* B [11] αὐτῶ *add.* V, (ἀντιλ. δέ μου) ὡς δὲ ἔλεγον B [12] ἡμὶ B [13] *post* ἔχει B [14] (καὶ μεθ' ἡμῶν αἰχμ.) ὃς αἰχμ. μὲθ' ἡμῶν B, καὶ σὺν ἡμῖν αἰχμαλωτίσθη καὶ P [15] δεσποτίαν BV [16] δὲ *add.* P [17] (μάχ. αὐτ.) ἑαυτοῦ μάχ. B [18] ὄρμησαι B, ὅρμησεν PV [19] μὶ B [20] δραμὸν B [21] χεῖραν P.

VI. [1] (με αὐτῇ) με αὐτὴν P, μοι αὐτὴν V [2] *om.* PV [3] τὸ *add.* V [4] (εἰς σπήλ.) ἠσπίλεον B [5] *om.* V [6] ἐμαυτὸν V [7] τῆς παρθενίας μου *ante* ἐπένθουν B [8] (θρην. δέ μου) θρηνῶν B [9] λέγων B [10] (οἴ μοι) οἴμμοι BV [11] ἁμαρτολῶ B [12] γὰρ *add.* B [13] ἐτηρίθην B [14] πωλιωθεὶς P, πολιωθὴς V [15] μου *add.* P [16] γένωμε B, γένομαι V [17] *om.* B [18] *post* ὑπάρχοντα B, *om.* P [19] *om.* V. [20] *om.* V [21] ἐμαυτὸν V [22] (τῆς δόξης - ἐχώρησα) ἑαυτὸν ἐχώρησα τῆς δόξης τῶν δούλων τοῦ Χριστοῦ B [23] (Διὰ τοῦτο - πάσχω) καὶ διὰ τοῦτο τοῦ κυρίου με ἐγκαταλειπόντος ταῦτα πάντα πάσχω δικαίως ὡς μὴ

(1) 1 *Petr.*, II, 18. Cfr. *Eph.*, VI, 5 ; *Col.*, III. 22 ; *Tit.*, II, 9.

ψυχή ; Ἀπώλου[24]· εἰ[25] γὰρ ἐνίκησας διὰ τῆς ὑπομονῆς, τὴν χεῖρα τοῦ Θεοῦ εἰς ἀντίληψιν ἀναμείνας[26] ἂν ἔσχες[27], ἢ[28] πολιορκεῖσθαι μέλλεις[29] ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας, στρέψον[30] κατὰ τοῦ σώματός σου τὴν μάχαιραν[31], ἵνα φύγῃς[32] τὸν αἰώνιον θάνατον· τοῦ[33] προσκαίρου καταφρόνησον[34], ἵνα ἔχῃ[35] ἡ σωφροσύνη[36] τὸ μαρτύριον αὐτῆς τετηρημένον· κείσθω[37] μάρτυς Χριστοῦ[38] ἐν ἐρημίᾳ, τὴν[39] ἁμαρτίαν νικῶν. Αὐτὸς ἔσομαι ἑαυτῷ[40] καὶ διώκτης καὶ μάρτυς[41]. Καὶ ταῦτα εἰπών[42], ἔλαβον[43] τὴν μάχαιραν[44] καὶ[45] συνεταξάμην τῇ γυναικί[46], λέγων· Σώζου, γύναι ταλαίπωρε[47]· ἔχε με[48] μάρτυρα μᾶλλον ἢ[49] ἄνδρα. Ἵνα γάρ[50] μὴ συζευχθῶ[51] γυναικί, τοὺς γονεῖς[52] μου φυγὼν ἐγκατέλειπον[53].

Fol. 250v. VII. Ἰδοῦσα δὲ ἡ γυνὴ[1] | ἐν τῇ σκοτίᾳ τὴν μάχαιραν[2] λάμπουσαν[3] προσέπεσεν εἰς τοὺς πόδας μου[4] λέγουσα· Ὁρκίζω σε[5] Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Κύριον τῆς δόξης ἵνα μὴ δι' ἐμὲ σφάξῃς[6] ἑαυτόν[7]· εἰ δὲ τοῦτο ποιεῖν προῄρησαι[8], πρῶτον εἰς ἐμὲ στρέψον τὴν μάχαιραν[9]. Διὰ τί δὲ ἑαυτὸν[10] ἀναιρεῖν[11] προῄρησαι[12] ; φράσον[13], φησίν. Ἵνα μὴ ἐμὲ[14] λάβῃς γυναῖκα ; Γίνωσκε ἐμὲ[15] μᾶλλόν σου τὴν σωφροσύνην σπουδάζειν

ἀνασχόμενος τῆς τοῦ πνευματικοῦ μου πατρὸς νουθεσίας B, διὰ τοῦτο γάρ με ἐγκατέλειπεν ὁ κύριος τοῦ ταῦτα πασχειν P 24 (Τί - Ἀπώλου) τί οὖν ποιήσις (ποιήσης P) ἀθλία ψυχὴ ὅτι ἀπόλου B 25 ἡ P 26 ἀναμεῖναι P 27 (εἰ γὰρ ἐνίκησας - ἂν ἔσχες) δέων σοι διὰ τῆς ὑπὸμονῆς ἐν τῇ ἁγία μάνδρα τῆς ἀγγελικῆς συνοδίας διάγουσαν ἀναμένην τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ ἧς ἀντίληψίν σου B, ἂν ἔσχες *om.* P 28 ἢ νῦν B, ὅτι V 29 *o n.* B, *post* ἁμαρτίας P 30 ἐπίστρεψον P, τοίνυν ταλαίπορε *add.* B 31 (τὴν μάχ.) τὸ ξίφος B 32 (ἵνα φύγῃς) συμφέρει γάρ σοι φυγεῖν B 33 καὶ τοῦ B 34 κατὰφρονῆσαι B, καταφρονήσας P 35 ἔχει B 36 σοφροσύνη B 37 καὶ ἔσο V, γένομαι B 38 τοῦ Χριστοῦ B 39 αὐτὴν *add.* P 40 ἐμαυτῶ V, (αὐτ. ἔσ. ἑαυτ.) ἔσομαι αὐτὸς αὐτοῦ B 41 ἀθλιθής B 42 Καὶ ταῦτα εἰπών *om.* PV 43 καὶ λαβὼν PV 44 τῇ χειρί μου *add.* P, ἐν τῇ χειρί μου *add.* V 45 *om.* PV 46 (τῇ γυν.) τὴν γυναῖκα B 47 ταλαίπορε B 48 μαι B, *om.* P 49 γὰρ *add.* P 50 *om.* B 51 συζευθῶ B 52 γονῆς B 53 (φυγ. ἐγκατ.) κατέλειπον φυγῶν B, φεῦγων ἐγκατ. P.

VII. 1 (Ἰδ. δὲ ἡ γυν.) ἡ δὲ γυνὴ ἰδοῦσα B 2 μάχαιρα P 3 (ἐν τῇ σκ. τὴν μάχ. λαμπ.) λαμπ. τὴν μάχ. ἐν τῇ σκ. B 4 (προσέπ. εἰς τοὺς πόδ. μου) πίπτει μου εἰς τοὺς πόδας B 5 σαι B 6 σφάξεις B 7 σεαυτόν V 8 προὲίρισαι B, προήρησε P, προερεῖσε V 9 (πρῶτον - μάχαιραν) πρότον ἐμὲ ἀπόκτεινον B 10 *om.* V 11 ἀνελεῖν B 12 βούλει B 13 *om.* B 14 *om.* B 15 ὅτι B

τηρεῖν[16] τῷ Χριστῷ[17]. Οὐ μόνον ἀπὸ σοῦ, ἀλλ' εἰ καὶ[18] ὁ νόμιμός[19] μου[20] ἀνὴρ ἦλθεν πρός μέ, ἐτήρουν[21] ἂν τὴν σωφροσύνην ἣν διδάσκει με ἡ αἰχμαλωσία μου[22]· ἡ γὰρ θλίψις αὕτη[23] προσφεύγειν ἡμᾶς τῷ Κυρίῳ πρὸς οἰκείαν ἀσφάλειαν[24] παιδεύει[25]. Ἔχε με[26] οὖν σύζυγον[27] τῆς σωφροσύνης[28] σου καὶ πνευματικῇ διαθέσει ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους. Τούτῳ τῷ τρόπῳ συζευχθῶμεν[29] ἀλλήλοις[30], ἵνα ἰδόντες οἱ κύριοι ἡμῶν σαρκικὸν νομίσωσι[31] γάμον[32]· ὁ δὲ καρδιογνώστης Χριστὸς[33] τῶν ἑαυτοῦ δούλων τὴν πνευματικὴν γνώσεται[34] ἀδελφότητα. Καὶ[35] εὐκόλως πείθομεν τούτους[36], ἐὰν τοιούτῳ τρόπῳ ἴδωσιν ἡμᾶς ποθοῦντας ἀλλήλους[37]. Θαυμάσας[38] τότε ἐγὼ | τὴν σύνεσιν[39] τῆς γυναικὸς καὶ τὴν[40] Fol. 251r.
ἀγαθὴν ἐν Κυρίῳ[41] συμβουλίαν, ἀπεδεξάμην προθύμως[42] καὶ λοιπὸν ὡς πνευματικὴν σύζυγον καὶ βοηθὸν[43] ἀσφαλῆ τῆς σωφροσύνης[44] ἠγάπησα[45]. Οὐδέποτε μέντοι ἐκείνης γυμνὸν τὸ σῶμα[46] εἶδον[47] ἢ ἡψάμην, δεδιὼς[48] μήπως[49] ἐν πολέμῳ ἀριστεύσας ἐν εἰρήνῃ ταῖς ἀκίσιν[50] τοῦ ἐχθροῦ πληγὴν[51] καιρίαν λάβω[52].

VIII. Τούτῳ δὲ[1] τῷ τρόπῳ ἐπὶ πολὺν χρόνον ἀπατηθέντες παρ' ἡμῶν[2] ἐκεῖνοι, οὐκέτι[3] ὑφωρῶντο[4] ἡμᾶς ὡς μέλλοντας ἀποδιδράσκειν ἀπ' αὐτῶν· ἀμέλει πλειστάκις[5] καὶ μῆνα ὅλον συνέβαινεν μόνον με διάγειν[6] ἐν τῇ ἐρήμῳ, καὶ ἐρχόμενος ὁ κύριός μου εὕρισκέν[7] με νέμοντα

[16] πλέον τηρεῖν P [17] (τὴν σωφροσύνην - Χριστῷ) σπουδάζω τὴν σοφροσύνην μου τω θεω πρὸσένέγκαι B, (τῷ Χριστῷ) τοῦ Χριστοῦ V [18] αὐτὸς *add.* B [19] νόμημός B, νόμισος P [20] *post* ἀνὴρ P [21] ἐτήρησα P [22] *om.* P, (με ἡ αἰχ. μου) ἡ ἐμὴ αἰχ. B [23] (ἡ γὰρ θλ. αὔτη) αὔτη γὰρ ἡ θλίψεις P [24] ἀσφάλιαν P [25] ἡ γὰρ θλίψις - παιδεύει *om.* B [26] *post* οὖν B [27] σύνοικον B [28] σοφροσύνης B [29] συνζευχθῶμεν V [30] ἑαυτοῖς P, Τούτῳ - ἀλλήλοις *om.* B [31] νομήσωσι P [32] πόθον ἔχειν ἡμᾶς B [33] κύριος B, θεός V [34] γνωρήση P [35] *om.* P [36] (τῶν ἑαυτοῦ δούλων - τούτους) τὴν πνευματικὴν ἀγάπην βλέπων τῶν δούλων αὐτοῦ παρὰκλιθεῖς πέμψει ἡμῖν βοήθειαν καὶ σωθησόμεθα καὶ τοὺς ἀσεβεῖς κυρίους ἡμῶν εὐκόλως πίθωμεν B [37] (ποθ. ἀλλ.) ἀλλ. ποθοῦντας· ἡμεῖς δὲ χωρὶς ἁμαρτίας συζήσωμεν ἑαὐτοῖς B [38] *post* τότε B, οὖν *add.* V [39] σύναισιν B [40] *om.* B [41] Χριστω B, ἐν Κυρίῳ *om.* V [42] *om.* P [43] καὶ βοηθὸν *om.* V [44] σοφροσύνης B [45] αὐτὴν *add.* B [46] (ἐκείν. γυμν. τὸ σῶμα) τὸ ἐκείν. σῶμα γυμν. B [47] ἴδον P, ἴδων V [48] δεδιῶν B, δεδειῶς P [49] μήπος B [50] (ταῖς ἀκ.) παρὰ P [51] *post* καιρίαν P [52] (ταῖς ἀκίσιν - λάβω) καιρίαν λάβω τὴν πληγὴν B.

VIII. [1] δὴ B [2] παρ' ἡμῶν *om.* B [3] οὐκέτη B, οὐκ ἔτι P [4] ὑφοροῦντο B, ὑφορῶντο PV [5] (ἀμ. πλειστ.) καὶ πληστάκης B, ἀμ. πλιστάκις P [6] (συνεβ. μόν. με διάγ.) συνέβενεν διάγην με μόνον B [7] καὶ εὐρίσκον B, ηὕρισκέ P

καλῶς καὶ φυλάσσοντα τὰ πρόβατα αὐτοῦ[8] καὶ[9] χαίρων ὑπέστρεφεν[10]. Ἐν[11] μιᾷ οὖν ἡμέρᾳ[12] κατὰ τὸ εἰωθὸς[13] καθεζόμενος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἠρξάμην ἐνθυμεῖσθαι[14] τὴν ἐν τῷ μοναστηρίῳ[15] εἰρηνικὴν[16] διαγωγὴν τῶν ἀδελφῶν καὶ τὸ πρόσωπον τοῦ ἁγίου μου[17] πατρὸς ἐνεικονίζεσθαι[18], καὶ τὴν εὔσπλαγχνον αὐτοῦ καὶ τελείαν ἀγάπην ἐν Χριστῷ περὶ ἐμέ, πῶς Fol. 251v. παντὶ τρόπῳ ἐσπούδαζεν μὴ χω|ρισθῆναί[19] με ἀπ'[20] αὐτοῦ, μὴ πειθομένου δέ μου[21] θείᾳ ἀποκαλύψει[22] τὰ μέλλοντά μοι συμβαίνειν προεμαρτύρατο[23]. Ταῦτα δὲ[24] λογιζόμενος καὶ σφόδρα λυπούμενος, ὁρῶ μυρμήκων[25] φωλεὸν[26] καὶ[27] τούτων πλῆθος διαφόρως μετὰ πολλῆς[28] σπουδῆς[29] ἐργαζόμενον[30], καὶ διὰ[31] τοιαύτης στενῆς ὁδοῦ[32] πάντας[33] εἰσιόντας[34] καὶ ἐξιόντας[35] καὶ μὴ ἐμποδίζοντας[36] ἀλλήλους[37]. Οἱ[38] μὲν γὰρ αὐτῶν σπέρματα πρὸς τὴν χειμέριον[39] αὐτῶν αὐτάρκη[40] τροφὴν ἐκόμιζον[41], ἄλλοι[42] ἄλλα τινὰ[43] τοιαῦτα[44] μείζονα[45] τῶν οἰκείων σωμάτων[46] φορτία ἐκόμιζον[47], ἄλλοι τοῖς μετὰ καμάτου φέρουσιν ἐπαμύνοντες[48] ἑαυτοὺς[49] ὑποτιθέντες[50] ἐβάσταζον[51], ἄλλοι τοὺς πληγέντας δορυφοροῦντες[52] εἰς τὸν φωλεὸν[53] εἰσέφερον, ἕτεροι δὲ ἔνδοθεν[54] τὰ ἀποτεθέντα[55] αὐτῶν ἐκκομίζοντες[56] λεπτοτάτοις[57] ὀδοῦσι διέκοπτον μήπως τῷ χειμῶνι[58] καθυγρανθέντα[59] καὶ εἰς χλόην μεταβληθέντα[60] λιμῷ τούτους διαφθαρῆναι ποιήσῃ[61], ἄλλοι γῆν[62] κομίζοντες[63] διὰ τὰς χειμερινὰς[64] τῶν ὑδάτων Fol. 252r. ἐφόδους τὰς εἰσόδους[65] τῆς | φωλέας[66] αὐτῶν περιέφρασσον[67] ἀσφαλῶς.

8 *om.* P 9 (καλῶς - αὐτοῦ καὶ) καλλῶς τὰ πρόβατα αὐτοῦ καὶ φυλάσσοντα ἐπὶμελὸς B 10 ἀνέστρεφεν P 11 *om.* B 12 τῶν ἡμερῶν B 13 εἰοθὸς B, εἰωθὼς PV 14 ἐνθυμῆσθαι B 15 μου *add.* B 16 εἰρηνηκὴν P 17 *om.* PV 18 ἐνεικονιζόμην B, εἰκονίζεσθαι V 19 *post* με P 20 ὑπ' P 21 (μὴ πειθ. δέ μου) καὶ μὴ πιθωμένου B 22 θεία ἀπὸκαλύψει *post* συμβαίνειν B 23 με *add.* V 24 καὶ τὰ τοιαῦτα *add.* B 25 μυρμύκων BP 26 φολαιὸν B, φολεὸν V 27 τὸ *add.* B 28 *om.* B 29 σπουδεῖς B 30 ἐργαζομένων V, ποικίλως ἐν τοῖς ἔργοις κατὰπονούμενον B 31 τῆς *add.* V 32 εἰσόδου P 33 τοὺς πάντας B 34 εἰσιώντας B 35 ἐξιῶντας B, ἐξειώντας P, 36 ἐμποδίζωντας B 37 ἀλλήλοις P 38 ὁ V 39 χειμέρειον B 40 αὐτῶν αὐτάρκη *om.* B 41 ἐκόμιζεν V 42 δὲ *add.* B 43 *om.* P 44 *post* μείζονα V 45 μείζωνα B 46 χρημάτων P 47 (φορτία ἐκόμ.) αἴροντες φορτία B, φέρειν ἀνεκόμιζον P 48 ἐπαμυνόμενοι V 49 καὶ ἑαυτοὺς P 50 ὑπὸτηθέντες B 51 συνεβάσταζον P 52 δωρυφοροῦντες P 53 φολεῶν B 54 *om.* B 55 ἀποτηθέντα B, ἀπόθετα V 56 ἐκκομίζωντες B 57 λεπτωτάτοις B, λεπτὰτοῖς P 58 (τῷ χειμ.) τὸ χειμόνι B, τῶ χειμῶνει P 59 καθυγραθέντα B 60 καὶ εἰς χλόην μεταβληθέντα *om.* B 61 ποιήσι B, ποιήσει PV 62 δὲ πάλιν P 63 κομίζωντες B, *om.* P 64 χειμερηνὰς P 65 τὰς εἰσόδους *om.* V 66 (τῆς φωλ.) τοῦ φολαιοῦ B 67 περὶέφρασον B, περιέφρασσων P

Καὶ ἅπαξ ἁπλῶς[68] ἦν θέαμα θαύματος ἄξιον εὐτάκτως[69] παρὰ τῶν βραχυτάτων[70] γινόμενον. Δι' ὅλης οὖν τῆς ἡμέρας θεωρῶν τούτους καὶ τερπόμενος ἐκ τῶν ἀναγκῶν μου[71] ἔλεγον[72]· Καλῶς[73] ὁ Σολομῶν[74] τούτους μιμεῖσθαι[75] ἡμᾶς συνεβούλευσεν[76] (1), ἵνα τὸν ῥάθυμον καὶ ὀκνηρὸν ἡμῶν νοῦν[77] τούτῳ τῷ[78] τρόπῳ πρὸς τὰ σύμβολα τῆς ἡμετέρας σωτηρίας προθύμως[79] διεγείρῃ[80]. Ταῦτα λογιζόμενος, πενθεῖν ἑαυτὸν[81] ἠρξάμην ὅτι διὰ τὸν ὀκνηρόν μου καὶ ῥάθυμον νοῦν[82] τῆς τοιαύτης σεμνῆς καὶ ἀταράχου εὐταξίας τῶν ἀδελφῶν[83] νόθοις[84] λογισμοῖς[85] ὡς νήπιον[86] θωπεύσας με ὁ διάβολος[87] καὶ ἐν ταύτῃ τῇ[88] αἰχμαλωσίᾳ καταστήσας[89] εἰς τοσούτους πειρασμοὺς εἰσήνεγκέν[90] με[91]. Τὸν γὰρ τῶν[92] μυρμήκων[93] τρόπον συμφώνως θείᾳ πνευματικῇ χάριτι εὐοδούμενοι[94] ἐν πᾶσι τοῖς μοναστηρίοις[95] οἱ τῷ Χριστῷ[96] ἑαυτοὺς ἐξ ὅλης[97] καρδίας προσφέροντες[98] διὰ τὴν δικαίαν[99] μισθαποδοσίαν τοῦ Σωτῆρος[100] φυλάσσειν ἀμέμπτως σπουδάζουσιν[101], ταῖς τε[102] | χρείαις καὶ ταῖς διακονίαις ταῖς Fol. 252v.
εἰς ἀλλήλους ἀόκνως καὶ ἀπροσπαθῶς[103] ἐξ ὅλης[104] δυνάμεως ὑπουργοῦντες, καὶ[105] μηδὲν ἴδιον εἶναι[106] λέγοντες ἀλλὰ πάντων τὰ πάντα, ἵνα τὴν[107] ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἁγίων[108] μιμήσωνται[109] πολιτείαν ὅτι οὐδεὶς αὐτῶν ἔλεγέν τι[110] ἴδιον[111] εἶναι ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά (2), καὶ ἵνα ὡς μηδὲν ἔχοντες[112] πάντα κατέχωσιν[113] οὐχ' ὡς ἴδια ταῦτα

68 ἅπαξ ἁπλῶς *om.* PV 69 (θαύμ. ἄξ. εὐτ.) θαυμαστὸν πῶς εὐτ. τὸ P 70 τούτων *add.* V 71 ἐκ τῶν ἀναγκῶν μου *om.* B 72 ὅτι *add.* P 73 καλὸς B 74 σωλομῶν B 75 μιμῖσθαι B 76 ἐκέλευσεν B 77 ἡμῶν νοῦν *om.* P 78 τὸ B 79 *om.* B 80 διέγήρι B 81 (πενθ. ἑαυτ.) πενθεῖναι αὐτὸν B 82 (τὸν ὀκνηρόν-νοῦν) τὴν ῥαθυμίαν μου καὶ τὸν ὄκνον μου B 83 ἑαὐτὸν ἐχώρησα *add.* B 84 νώθοις P, νωθροῖς V 85 γὰρ λογησμοῖς B 86 ὡς νήπιον *om.* B 87 τοῦ μοναστηρίου ἐξέβαλεν *add.* B 88 (ἐν ταύτῃ τῇ) τῇ τοιαύτῃ P 89 *om.* B 90 ἤνεγκεν P 91 *ante* πειρασμοὺς B, *om.* P 92 (τὸν γὰρ τῶν) τῶν γὰρ B, τὸν τῶν P, τὸν γὰρ V 93 μυρμύ [ρ *ras.*]ικων B, μυρμύκων P 94 εὐοδούμενον V 95 τοῖς μοναστηρίοις *om.* P 96 (τῷ Χριστῷ) τοῦ Χριστοῦ V 97 (τρόπον - ἐξ ὅλης) τῶ τρόπω συμφώνος εὐωδούμενοι ἐν πᾶσιν θεία πνευματικῆ χαρήτι ἐν τοῖς μοναστηρίοις οἱ τῶ Χριστῶ ἑαὐτοὺς ἐξ ὥλις B 98 πρόσφερωντες B 99 *om.* B 100 πατρος V 101 σπουδάζειν P 102 *om.* B, *ante* ταῖς P 103 ἀπερισπάστως P 104 ὥλις B 105 κἂν P 106 *om.* B 107 τῶν P 108 ἀπόστολων P 109 μιμήσονται PV 110 *post* ἴδιον P 111 εἴδιον B 112 ἔχωντες B 113 (πάντα κατέχωσιν) καὶ πάντα κατέχοντες P

(1) Cfr. *Prov.*, VI, 6-8.
(2) *Act.*, IV, 32.

ἰδικῶς κατέχοντες[114] ἀλλ᾽ ὡς τοῦ Χριστοῦ ὄντα[115] μετὰ παντὸς[116] φόβου καὶ εὐχαριστίας αὐτάρκως[117] τῆς χρήσεως αὐτῶν[118] ἀπολάβοντες[119] δοξάζωσι[120] τὸν[121] πλουσίως ἐν πᾶσιν[122] οἰκονομοῦντα αὐτοὺς[123] Κύριον[124].

IX. Τούτοις τοῖς[1] λογισμοῖς[2] συντρίψας μου τὴν καρδίαν δι᾽ ἡμερῶν πολλῶν, παρεγενόμην πρὸς τὴν γυναῖκα. Ἰδοῦσα δέ μου οὕτως τὸ πρόσωπον κατηφές[3], τὴν αἰτίαν μαθεῖν παρεκάλει. Ὁμολογήσαντος δέ μου[4] ὅτι ὑπομνησθεὶς[5] τῆς τῶν ἀδελφῶν εὐταξίας[6] φυγεῖν[7] προήρημαι[8], καὶ εἰς τὸ μοναστήριον ὅθεν ἐξέβαλέν με ὁ ἐχθρὸς[9] ἐπανελθεῖν[10], καὶ αὐτὴ[11] τοῦτο συμβουλεύουσά[12] μοι παρεκάλει[13] παραλαβεῖν[14] καὶ
Fol. 253r. αὐτὴν καὶ δοῦναι εἰς μοναστήριον[15]. | Συνθέμενοι δὲ ἀλλήλοις τὸν σκοπὸν τοῦτον, κλαίοντες ἐδεόμεθα[16] τοῦ Θεοῦ συνεργῆσαι[17] εἰς τὸ προκείμενον ἡμῖν[18] καὶ ῥύσασθαι[19] ἡμᾶς ἐκ[20] τοῦ ἀσεβοῦς[21] ἔθνους ἐκείνου. Τῇ δὲ εἰς τὸν[22] Θεὸν ἀντιλήψει τὰς ἐλπίδας ἐπιρρίψας[23], λοιπὸν τῆς ἐπανόδου ἐφρόντιζον[24]. Δύο οὖν εἶχον[25] τράγους μεγάλους· τούτους[26] διὰ τῆς νυκτὸς[27] σφάξας, τὰ δέρματα αὐτῶν ἐποίησα ἀσκοὺς καὶ τὰ κρέα[28] αὐτῶν εἰς διατροφὴν βαστάσας[29], παραλαβὼν τὴν γυναῖκα ἀνεχώρησα. Δι᾽ ὅλης δὲ[30] τῆς νυκτὸς ὁδεύσαντες, ἤλθομεν[31] ἐπὶ ποταμόν· ἦν δὲ οὗτος μέγας σφόδρα[32]. Φυσήσας[33] οὖν τοὺς ἀσκούς, ἔδωκα τὸν ἕνα ἐκείνῃ[34], καὶ οὕτως κρατοῦντες αὐτοὺς[35] ταῖς χερσὶν καὶ τοῖς ποσὶν

114 (ἰδικ. κατέχ.) νομίζωντες ἰδικ. B, καὶ κακῶς κατέχ. P 115 καὶ *add.* P 116 *om.* V 117 αὐταρκὸς B 118 αὐτοῦ B 119 ἀπὸλάβωντες B 120 δοξάσωσι B, δοξάζουσιν P 121 τῶν B 122 διὰ παντὸς *add.* B 123 αὐτοῖς B 124 *om.* P.

IX. 1 (Τούτοις τοῖς) τοιούτοις B 2 λόγοις P 3 (μου οὔτ. τὸ πρόσ. κατηφές) με κατὰνενυγμένον καὶ σκυθροπὸν τὸ προσώπω B, με οὕτως κατατετηκότα τὸ πρόσωπον P 4 (Ὁμολ. δέ μου) ὡμολόγησα δὲ αὐτῇ B 5 *post* ἀδελφῶν B 6 ἀγγελικῆς διὰγωγῆς B 7 φεύγειν V 8 πρὸεἴρημαι B, προείρημε P 9 ὅθεν ἐξέβαλέν με ὁ ἐχθρὸς *om.* B 10 ἀπελθεῖν B 11 (καὶ αὐτὴ) ἡ δὲ B 12 συμβουλευσάσης V 13 παρεκάλη B 14 *post* καὶ αὐτὴν B 15 ἵνα ἀμφώτεροι σωθόμεν *add.* B 16 ἐδεήθημεν B 17 ἡμῖν *add.* BP 18 *om.* B 19 (καὶ ῥύσ.) ὥστε ρυσθῆναι B 20 *om.* B 21 ἀσσεβοῦς B 22 *om.* P 23 ἐπιρρήψας V, ἐπιρρίψαντες P, (Τῇ δὲ εἰς - ἐπιρρίψας) εἰς δὲ τὴν αὐτοῦ ἀντίληψιν ἀπὸβλέπων καὶ εἰς αὐτὸν θέμενος τὴν ἐλπίδα B 24 ἐφροντίζομεν P 25 ἔχων V 26 καὶ τούτους B 27 διὰ τῆς νυκτὸς *om.* B 28 χρέει P 29 βαστάξας V 30 οὖν V 31 ἦλθον μεν P 32 (ἤλθομεν - σφόδρα) μέγα ποταμὸν καὶ φοβερὸν ἐφθάσαμεν μῆκος ἀπέραντον ἔχοντα B 33 φυσίσας B 34 τὸν δὲ ἄλλον κατεῖχον *add.* B 35 τοὺς ἀσκοὺς B

κωπηλατοῦντες[36] διήλθομεν[37] τὸν ποταμόν. Ἰδόντες δὲ ὅτι ἣν ἐμέλλομεν διέρχεσθαι ἔρημον ἄνυδρος ἦν καθ' ὑπερβολήν[38], ἐπίομεν[39] ὕδωρ ἐκ τοῦ ποταμοῦ[40] καὶ ἀναστάντες ἐκεῖθεν[41] ἐτρέχομεν[42], συνεχῶς εἰς τὰ ὀπίσω ἀποστρεφόμενοι[43] διὰ τὴν τῶν διωκόντων[44] ἡμᾶς | ἔμφοβον[45] Fol. 253v. προσδοκίαν ἢ τὸ μὴ ἐξ ἐκείνων ῥυσθέντας τοῖς ὁμοίοις κακοῖς που περιπεσεῖν[46]. Διὰ τοῦτον[47] οὖν[48] τὸν φόβον καὶ διὰ[49] τὴν ἄμετρον[50] τοῦ ἡλίου θερμότητα ἠναγκαζόμεθα καὶ τὰς νύκτας ὁδεύειν[51].

X. Φόβῳ δὲ πολλῷ καὶ ἀγῶνι συνεχομένων ἡμῶν καὶ ἀδιαλείπτως εἰς τὰ ὀπίσω περιβλεπομένων ἡμῶν[1], μετὰ[2] τρεῖς ἡμέρας ἀθρόως ἀποστραφέντες[3] ὁρῶμεν τὸν δεσπότην ἡμῶν μετὰ ἑνὸς συνδούλου ἡμῶν[4] καθημένους εἰς δρομαραίας καμήλους[5], γυμνὰ[6] τὰ ξίφη[7] κρατοῦντας καὶ καταδιώκοντας[8] ἡμᾶς[9]. Ἐκ τῆς οὖν[10] ὑπερβολῆς[11] τοῦ φόβου πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν[12] τὸν οἰκεῖον θάνατον δόξαντες[13] ὁρᾶν, τὸν ἥλιον ὡς νυκτερινὸν ἀφεγγὲς[14] σκότος ἐνομίζομεν[15] εἶναι[16]. Ἐν ἀγῶνι δὲ τοιούτῳ ὄντες καὶ ἀποροῦντες[17] ποῦ φύγωμεν[18], κατὰ πρόνοιαν τοῦ[19] τῆς τῶν ἀπελπισμένων[20] ἐλπίδος καὶ τῶν ἀβοηθήτων βοηθείας[21] Κυρίου περιβλεψάμενοι ἐν αὐτῷ[22] τῷ τόπῳ[23] εὕρομεν[24] σπήλαιον[25] ὑπόγειον[26] φοβερὸν[27] ἐν ᾧ πάντα τὰ ἑρπετὰ καὶ θηρία[28] τῶν | τόπων ἐκείνων[29], ἀσπίδες[30] Fol. 254r.

[36] κοπιλατοῦντες B, ἀντι πιδαλίου (πηδαλίων P) χρώμενοι PV [37] διῆλθωμεν B [38] (Ἰδόντες - ὑπερβολήν) πρὸβλέποντες δὲ ὅτι μέλλωμεν διέρχεσθαι ἔρημον πολλὴν καὶ ἄνυδρον B, ἰδόντες δὲ ὅτι ἐμέλλομεν διέρχεσθαι ἔρημον ἥτις ἐστὶν ἄνυδρος καθυπερβολὴν P [39] ἐπίωμεν B, ἐφάγωμεν καὶ ἐπίωμεν V [40] καὶ τοὺς ἀσκοὺς ἐπλήσαμεν *add.* B [41] *om.* B [42] ἐτρέχαμεν B [43] περὶβλεπόμενοι B [44] μελλόντων διώκειν B [45] ἔνφοβον P [46] (τὸ μὴ ἐξ ἐκείνων - περιπεσεῖν) μείπου καὶ ὁμοίοις κακοῖς περὶπέσωμεν B, τοῦ μὴ ἐξ ἐκ. ῥυσθ. τοῖς ὁμ. κακ. περιπέσωμεν P [47] *post* φόβον B [48] γοῦν B, δὲ V [49] *om.* B [50] *post* ἡλίου B [51] περιπατεῖν P, (ἠναγκ. καὶ τὰς νύκτ. ὁδ.) οὐδὲ τὰς νύκτας ὡδεύειν ἐπαυσώμεθα B.

X. [1] *om.* P, Φόβῳ - περιβλ. ἡμῶν *om.* B [2] δὲ *add.* B [3] στραφέντες B [4] *om.* P [5] (δρομ. καμ.) καμίλους δρομάδας B [6] καὶ γυμνὰ P [7] ξίφει P [8] (καὶ καταδ.) καταδιώκειν P [9] (γυμνὰ - ἡμᾶς) καὶ κατὰδιώκοντας ὀπίσω ἡμῶν γεγυμνωμένα τὰ ξίφει ἔχωντας B [10] *post* ὑπερβολῆς V [11] βουλῆς B [12] ἡμῶν *add.* P [13] *post* ὁρᾶν V [14] ἀφεγγεῖ P [15] *post* εἶναι P [16] (πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν - εἶναι) τὸν οἰκίον θάνατον πρὸ ὀφθαλμὸν δόξαντες ὁρᾶν τὸν ἥλιον εἰς νυκτερινὸν σκότος μετὰβληθέντα ἐνομίζωμεν B [17] ἀφορῶντες V [18] φυγεῖν B [19] *om.* BP [20] τῶν ἀπελπισμένων *post* ἐλπίδος B [21] βοηθοῦ P, καὶ τῶν ἀβοηθήτων βοηθείας *om.* B [22] ἐκείνω P [23] ἐν αὐτῷ τῷ τόπῳ *om.* B [24] ὁρῶμεν B, ηὕραμεν P, εὕρωμεν V [25] *post* ὑπόγεον V [26] ὑπόγεον BV, ὑπόγοιον P [27] φέρων B [28] (ἑρπ. καὶ θηρ.) θηρ. καὶ ἑρπ. B, θηρία P [29] (τῶν τόπ. ἐκ.) τοῦ τόπου ἐκείνου B [30] τὲ *add.* P

καὶ ἔχιδναι καὶ ὄφεις[31] καὶ σκορπίοι[32] διὰ τὴν τοῦ ἡλίου θερμότητα συνήγοντο[33]. Τρέμοντες οὖν εἰσήλθομεν[34] εἰς αὐτὸ καὶ εἰς τὴν γωνίαν[35] τοῦ ἀριστεροῦ μέρους ἐκρύψαμεν ἑαυτούς, λέγοντες[36]· Ἐὰν βοηθήσῃ[37] τῇ ταπεινώσει ἡμῶν ὁ Κύριος[38], ἐγένετο[39] ἡμῖν τὸ σπήλαιον[40] σωτηρία· ἐὰν δὲ ὡς ἁμαρτωλοὺς καταλείψῃ[41] ἡμᾶς, ἐγένετο[42] ἡμῖν τάφος[43]. Κατὰ[44] τὰ ἴχνη[45] οὖν[46] διώκοντες ἡμᾶς ἦλθον[47] ἐπὶ τὸ σπήλαιον, καὶ ἀποβάντες[48] τῶν καμήλων ἔστησαν ἐπὶ τὴν θύραν[49] αὐτοῦ[50]. Ἰδόντες[51] δὲ ἡμεῖς τὸν δεσπότην ἡμῶν, τοιούτῳ φόβῳ συνεσχέθημεν ὡς μὴ ἰσχύειν τὰς γλώσσας ἡμῶν εἰς λαλιὰν[52] κινῆσαι[53], ἀλλὰ πρὸ τῆς τοῦ ξίφους[54] πληγῆς τῇ τοῦ φόβου ὑπερβολῇ[55] νεκροὶ γεγόναμεν. Ἑστὼς δὲ ἔξω[56] τοῦ σπηλαίου[57] ἐκάλει ἡμᾶς· μὴ δυναμένων δὲ ἡμῶν λαλῆσαι, κρατήσας τὰς καμήλους αὐτὸς ἐκέλευσεν τὸν σύνδουλον ἡμῶν εἰσελθεῖν καὶ[58] ἐξαγαγεῖν ἡμᾶς. Κακεῖνος γυμνὴν κατέχων[59] τὴν μάχαιραν ἔστη-
Fol. 254v. κεν[60] ἐκδεχόμενος ἡμᾶς ἵνα αὐτόχειρ καθ' ἡ|μῶν γενόμενος τὴν θηριώδη[61] μανίαν αὐτοῦ ἀναπαύσῃ[62].

XI. Εἰσελθὼν[1] δὲ ὁ παῖς[2] καὶ ὡς ἀπὸ πέντε βημάτων ἀφ' ἡμῶν στάς, καὶ διὰ τὸ ἀπὸ τοῦ φωτὸς τοῦ ἡλίου εἰς τὴν σκιὰν[3] ἀμαυρωθέντας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ[4], οὐκ ἔβλεπεν ἡμᾶς· ἡμεῖς μέντοι[5] πλησίον ἡμῶν[6] ἑστῶτα αὐτὸν[7] ἐθεωροῦμεν[8]. Μὴ δυνάμενος οὖν ἰδεῖν[9] ἡμᾶς, ἤρξατο φωναῖς καταπλήσσειν[10] ἡμᾶς λέγων· Ἐξέλθατε[11], κακοὶ[12] δοῦλοι θανάσιμοι, ἐξέλθατε[13], δραπέται δήμιοι, τί βραδύνετε[14] ; ἐκδέχεται ὑμᾶς

[31] ὄφις B [32] καὶ ὄφεις καὶ σκορπίοι *om.* P [33] (θερμ. συνήγ.) θερμότιτα σὺνεστρέφοντο B [34] εἰσῆλθαμεν B [35] γονίαν BV [36] (ἐκρύψ. ἑαυτ. λέγ.) ἐκρύβημεν λέγωντες B [37] βοηθείση B [38] θεός V [39] γήνεται B [40] τοῦτο *add.* B [41] καταλίψει P, καταλήψει V [42] γίνεται B [43] καὶ εἴη τὸ ὄνομα κυρίου εὐλογημένον *add.* B [44] ἐκεῖνοι δὲ κατὰ P [45] ἤχνη B [46] *om.* P [47] ἔρχονται B [48] ἀπὸ *add.* B [49] εἴσοδον V [50] τοῦ σπηλαίου B [51] ἰδῶντες B [52] λαλειὰν P [53] κεινήσαι P [54] ξίφου P [55] τῇ τοῦ φόβου ὑπερβολῇ *om.* B [56] ἔξωθεν P [57] (Ἑστ. δὲ ἔξω τοῦ σπηλ.) ἔξω δὲ τοῦ σπηλ. ἐστ. B [58] (εἰσελθεῖν καὶ) εἰσελθόντα B [59] βαστάζων V [60] (κατέχ. τὴν μάχ. ἔστ.) τὴν μάχ. κατέχ. ἔξω ἵστατο B [61] θηριόδη B [62] ἀναπαύσει PV.

XI. [1] (Εἰσελ. δὲ ὁ π.) εἰσελθόντα οὖν τὸ παιδίον B [2] δοῦλος P [3] εἰς τὴν σκιὰν *om.* P [4] (καὶ διὰ τὸ - ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ) καὶ διὰ τὸ ἀπὸ τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὴν σκιὰν ἡμαυρῶσθαι B, *om.* V [5] δὲ B [6] *om.* P [7] *om.* B [8] θεωροῦντες ἐτρέμαμεν B, ὁρῶμεν P [9] (οὖν ἰδ.) δὲ ἠδεῖν B, οὖν *om.* P [10] κατὰπλήττειν B [11] ἐξέλθετε V [12] *post* δοῦλοι B [13] ἐξέλθετε V [14] βραδύνεται B

ἔξω[15] ὁ κύριος ἡμῶν[16]. Ταῦτα αὐτοῦ λέγοντος, ὁρῶμεν λέαιναν ἔσωθεν ἐκ[17] τῶν δεξιῶν μερῶν τοῦ σπηλαίου ἀναστᾶσαν καὶ ἐπιδραμοῦσαν αὐτῷ καὶ ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ[18], κρατήσασαν[19] αὐτὸν ἐκ τοῦ φάρυγγος καὶ εὐθέως[20] ἀποπνίξασαν[21] ἀπενεγκεῖν[22] εἰς τὸν φωλεὸν[23] αὐτῆς[24]· ἦν γὰρ ἔχουσα σκύμνον[25] ἐκεῖ. Ἰδόντες δὲ τὸν πολέμιον ἡμῶν νεκρὸν πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν κείμενον[26], μετὰ χαρᾶς πολλῆς[27] τὸν Κύριον[28] ἐδοξάσαμεν. Ἀγνοῶν δὲ τοῦτο[29] ὁ κύριος αὐτοῦ[30] καὶ[31] ἰδὼν βραδύνοντα αὐτὸν[32] καὶ δόξας[33] ὅτι οἱ[34] δύο τοῦ ἑνὸς περιγίνονται καὶ μὴ φέρων τὸν θυμόν[35], κρατῶν[36] γυμνὴν τὴν μάχαιραν[37] ἦλθεν[38] ἐπὶ τὴν θύραν | Fol. 255r. τοῦ σπηλαίου κράζων τὸν παῖδα ἐμβριθῶς[39]· Ταχὺ φέρε μοι τοὺς βιοθανάτους[40] τούτους. Ταῦτα δὲ αὐτοῦ[41] λέγοντος[42], ἀναπηδήσασα ἡ λέαινα καὶ τοῦτον λαλοῦντα[43] διεσπάραξεν. Ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τούτοις τοῖς ἀνεκδιηγήτοις καὶ ἀνεκφράστοις[44] τοῦ Κυρίου θαυμασίοις[45] ὑμνοῦντες τὴν δόξαν αὐτοῦ, ἠγαλλιώμεθα[46] ὅτι ἐν τοιαύτῃ ἀνάγκῃ παρέστη[47] ἡμῖν καὶ τῷ[48] προστάγματι αὐτοῦ τὸ θηρίον τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ἐθανάτωσεν. Ἔμπροσθεν δὲ ἡμῶν στρεφομένης τῆς λεαίνης, νομίζοντες[49] ὅτι καὶ ἡμᾶς θανατῶσαι θέλουσα[50] πλησίον ἡμῶν ἔρχεται[51], εἶτα ἐπὶ[52] τῷ προλαβόντι θαύματι εὐχαριστοῦντες τῷ Κυρίῳ, ἐλέγομεν[53] μόνον[54] ὅτι τῶν ἀλιτηρίων[55] ἐκείνων[56] ἐχθρῶν[57] ἐρρύσατο ἡμᾶς ὁ Κύριος καὶ ἐὰν θελήσῃ παραδοῦναι ἡμᾶς τῇ λεαίνῃ[58], δοξάσωμεν τὸν Θεὸν ἡμῶν εὐχα-

[15] *post* ἡμῶν P [16] ἐκδέχ. ὑμ. ἔξω ὁ κύρ. ἡμ. *om.* B, ἡμῶν *in* ὑμῶν *corr. pr. man.* P [17] *post* τῶν V [18] *om.* V [19] κρατήσασα P [20] *om.* P [21] ἀποπνίξασα P [22] ἀπήνεγκεν P [23] φολεὸν V [24] (ὁρῶμεν λέαιναν ἔσωθεν - εἰς τὸν φωλεὸν αὐτῆς) ἐξέρχεται ὁρώντων ἡμῶν λέενα ἔσωθεν ἐκ τῶν δεξιῶν μερῶν τοῦ σπηλαίου ἥτις κρατήσας αὐτὸν τοῦ φάρυγγος εὐθέως ἔπνηξεν καὶ εἰς τὸν φολεὸν αὐτῆς ἀνήνεγκεν B [25] *post* ἐκεῖ B [26] (πρὸ τῶν ὀφθ. ἡμ. κείμ.) πρὸ ὀφθαλμὸν γενόμενον B, *om.* V [27] μετὰ χαρᾶς πολλῆς *om.* B [28] ἡμῶν *add.* P [29] *om.* V [30] ἡμῶν B [31] *om.* P [32] (βραδ. αὐτ.) ὅτι βραδύνη B [33] (καὶ δόξας) ἐδόκη B [34] ἡ B [35] καὶ μὴ φέρ. τὸν θυμ. *om.* P [36] κρατῶν *post* μάχαιραν B [37] ρομφαῖαν αὐτοῦ V [38] καὶ βρύχων τοὺς ὀδόντας παρακύπτει B [39] εμβριθὸς B, (κρ. τὸν π. ἐμβρ.) καὶ μετὰ θυμοῦ ἔλεγεν τῶ παιδὶ (P *om.* τῶ παιδὶ) PV [40] βιωθανάτους V [41] *post* λέγοντος P [42] (Τ. δὲ αὐτ. λέγ.) ἔτι δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος B [43] *om.* B [44] καὶ ἀνεκφράστοις *om.* B [45] (τοῦ Κυρ. θαυμ.) τοῦ θεοῦ θαυμασιν B, ἀγαθοῖς τοῦ κυρ. V [46] ἠγαλλιόμεθα V [47] πάρεστιν P [48] τὸ B [49] ἐνομίζομεν B [50] θέλει V [51] πλησ. ἡμ. ἔρχ. *om.* B [52] *om.* P [53] ἐλέγωμεν B, ἐλέγαμεν P [54] *post* ὅτι B [55] ἀλητηρίων BPV [56] *post* ἐχθρῶν B [57] *om.* P, ἡμῶν *add.* V [58] ταύτη *add.* P

ριστοῦντες αὐτῷ[59]. Ταῦτα δὲ ἡμῶν λογιζομένων[60], ἡ λέαινα τῷ στόματι[61] αὐτῆς[62] ἐπάρασα τὸν σκύμνον ἐξῆλθεν[63] τοῦ σπηλαίου, ἡμῖν τὸν τόπον παραχωρήσασα. Ἐξελθούσης δὲ τῆς λεαίνης[64], ἔτι τῷ[65] φόβῳ Fol. 255v. κρατούμενοι[66] | ἐμείναμεν τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἐν τῷ σπηλαίῳ[67].

XII. Πρωΐας δὲ γενομένης, ἐξελθόντες[1] εὕραμεν[2] τὰς καμήλους[3] βασταζούσας τὰς δαπάνας ἃς εἶχεν[4] εἰς ἑαυτοῦ[5] λόγον καὶ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ[6]. Φαγόντες[7] οὖν[8] καὶ πιόντες[9] ἐξ αὐτῶν καὶ[10] ἐπὶ πᾶσι[11] τούτοις[12] εὐχαριστήσαντες[13] τῷ Κυρίῳ, ἀναβάντες[14] ἐπὶ[15] τὰς καμήλους, διὰ δέκα[16] ἡμερῶν διελθόντες τὴν ἔρημον εἰς κάστρον Ῥωμαίων ἐφθάσαμεν, καὶ προσελθόντες τῷ φυλάσσοντι τὸ κάστρον[17] τριβούνῳ τὰ συμβάντα ἡμῖν πάντα ἀνεθέμεθα[18]. Ἀπέστειλεν δὲ ἡμᾶς ὁ τριβοῦνος πρὸς[19] Σαβινιανὸν[20] τὸν τότε[21] δοῦκα τῆς Μεσοποταμίας[22]. Κἀκεῖνος ὁμοίως[23] μαθὼν τὰ καθ' ἡμᾶς[24] ἔλαβεν παρ' ἡμῶν τὰς καμήλους δεδωκὼς ἡμῖν τὰς τιμὰς αὐτῶν, καὶ ἀπέλυσεν ἡμᾶς[25] ἀπελθεῖν[26] εἰς[27] τὰ ἴδια μετ' εἰρήνης. Πρὸ δὲ τῆς ἐπανόδου ἡμῶν συνέβη τὸν ἅγιον[28] ἀββᾶν ἡμῶν κοιμηθῆναι· ταύτην οὖν[29] ὡς συνεργὸν καὶ σύμβουλον[30] ἀγαθῶν πρά- Fol. 256r. ξεων γενομένην μοι[31] εἰς μοναστήριον παρθένων δέδωκα[32], | κἀγὼ εἰς τὸ μοναστήριον[33] πρὸς τοὺς πνευματικούς μου[34] ἀδελφοὺς ὅπου ἐξ ἀρχῆς ὡδήγησέν[35] με ὁ Κύριος ἐπανῆλθον[36], πάντα τὰ συμβάντα μοι τῇ ἀδελφότητι ἐξαγορεύσας[37] καὶ ὁμολογῶν[38] ὅτι διὰ τὸ παρακοῦσαί με τῶν νουθεσιῶν τοῦ ἁγίου πατρός, συμβῆναί μοι τοὺς πειρασμοὺς τού-

[59] (καὶ ἐὰν θελήσῃ - εὐχαριστοῦντες αὐτῷ) κἂν θελήσει τῇ λεένη παραδοῦναι δόξα καὶ εὐχαριστεία αὐτῷ ἐπὶ πᾶσιν B [60] λογηζωμένων B [61] (τῷ στόμ.) τὸ στώματι B, *om.* P [62] *post* ἐπάρασα P [63] *post* σπηλαίου B [64] λεένης *et sic* (ε *pro* αι) *supra semper* BPV [65] *om.* V [66] κρατουμένων ἡμῶν P [67] σπιλαίω B.

XII. [1] ἐκ τοῦ σπηλαίου *add.* B [2] ηὕραμεν P [3] αὐτῶν *add.* B [4] ἦχον B [5] αὐτοῦ *post* λόγον P [6] (ἑαυτ. λόγ. καὶ τοῦ π. αὐτ.) λόγον αὐτῶν B [7] φαγώντες B [8] δὲ B [9] πιώντες B [10] *om.* B [11] δὲ *add.* P [12] *om.* B [13] ηὐχαριστήσαμεν B [14] καὶ ἀναβάντες B [15] εἰς B [16] δεκαπέντε B [17] (τὸ κάστρον) τῷ κάστρω P [18] αὐτῷ *add.* P, (τὰ συμβ. ἡμ. π. ἀνεθ.) ἅπαντα ἐξηγησάμεθα τὰ συμβάντα ἡμῖν B [19] *om.* P [20] Σαβιανὸν B, Ἀβιανὸν V [21] *om.* B [22] Μεσωποταμίας B [23] *om.* B, ὁμοίος P [24] ἡμῶν B [25] *om.* B [26] ἐπανελθεῖν V [27] ἡμᾶς εἰς V [28] *om.* P [29] (ταύτ. οὖν) τῇ οὖν γυναικὶ B [30] (ὡς συν. καὶ σύμβ.) τὴν σύμβουλον καὶ συνεργῶν V [31] (ἀγ. πράξ. γενομ. μοι) ἀγαθὸν γεναμένην B [32] (παρθ. δέδωκα) παρθένον δέδ. B, παρθ. δεδωκὼς PV [33] μου *add.* P, (τὸ μοναστ.) τὴν μονὴν B [34] *post* ἀδελφοὺς V [35] ὁδίγησέν *post* με B, ὁδήγησέν PV [36] ἐπανελθὼν PV [37] ἐξηγόρευσα V [38] ὁμολόγησα V

τους πρὸς πολλῶν διόρθωσιν συνεχώρησεν ὁ Κύριος[39]. Ταῦτα δὲ πάντα ἐξεθέμην σοι, τέκνον, τὰ συμβάντα μοι πειρατήρια[40] διὰ τὴν παρακοὴν πρὸς οἰκοδομὴν καὶ ἀσφάλειαν, ἵνα διὰ τῆς ὑπακοῆς ἐν[41] ὑπομονῇ τελείᾳ τὴν ἑαυτοῦ ἐν Θεῷ κατεργάσῃ[42] σωτηρίαν[43]. Ἡ γὰρ ὑπακοὴ τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν, καὶ ἡ τελεία ὑπομονὴ σωτηρίαν αἰώνιον κατεργάζεται[44]· ὁ γὰρ ὑπομείνας[45] εἰς τέλος οὗτος[46] σωθήσεται (1), λέγει Κύριος[47].

XIII. Ταῦτα ἐμοὶ ἔτι[1] νέῳ τὴν ἡλικίαν[2] ὄντι ὁ ἅγιος γέρων Μάλχος ἐξηγήσατο ἅπερ κἀγὼ διὰ τὸν τῆς φιλαδελφίας θεσμὸν[3] ὡς ἰδίοις τέκνοις πρὸς ἀσφάλειαν τὰ σύμβολα τῆς σωφροσύνης τῶν ἁγίων γερόντων ἐξεθέμην. Καὶ αὐτοὶ[4] τοῖς μεταγενεστέροις ταῦτα διηγήσασθε[5], | ἵνα Fol. 256v. μάθωσιν ὅτι ὁ[6] τὴν σωφροσύνην τῆς παρθενίας ἁγνὴν καὶ ἄχραντον τῷ Χριστῷ ἕως τέλους[7] φυλάξας[8], τῇ τοῦ Κυρίου δυνάμει φυλασσόμενος[9] πάντων τῶν πειρασμῶν τοῦ ἐχθροῦ περιγίνεται[10] καὶ οὔτε αἰχμαλωσία

[39] (συμβῆναί μοι - ὁ Κύριος) σὺνεχώρησεν ὁ θεὸς συμβῆναι μοι τοὺς πειρασμοὺς τούτους πρὸς πολλῶν διόρθωσιν καὶ ἀσφάλειαν B [40] πειρατείρια P [41] τῇ P [42] κατεργάσει P [43] (Ταῦτα δὲ πάντα ἐξεθέμην - κατεργάσῃ σωτηρίαν) πάντα δὲ τὰ συμβάντα διὰ τὴν παράκοὴν διήγησάμην σοι τέκνον, καὶ τὰ πηραστήρια ἃ περὶ-ἔπεσα διὰ τῆς αὐτεξουσίου καὶ αὐθαδούς μου γνώμης ἀπἱγγειλά σοι ἀκριβῶς πρὸς ὀφέλειαν καὶ οἰκοδομήν σου καὶ πάντων τῶν ἀκουόντων ὅπως διὰ τῆς ὑπακοῆς ἐν ὑπομονῇ τελεία τὴν ἑαυτῶν ἐν κυρίω σωτηρίαν κατεργάζεσθαι B ; ταῦτα δὲ πάντα ἐξεθέμην σοι τέκνον, τὴν παρακοὴν παρατήρει προς ὑπακοὴν καὶ οἰκοδομὴν ἐν ὑπομονῇ καὶ πολλὴν ἐν θεῷ κατεργάσῃ σωτηρίαν V [44] (Ἡ γὰρ ὑπακοὴ - κατεργάζεται) ἡ γὰρ τῶν ἐν τω κοινοβίῳ διάγόντων ὑπακοῆ καὶ ἡ εἰς ἀλλήλους ὁμοψυχία τήρησις ἐστὶν ἐντολῶν θεοῦ καὶ ἡ τελεία ὑπὸμονῆ ζωὴν αἰώνιον καὶ σωτηρίαν κατεργάζεται B [45] ὑπὸμίνας B [46] οὕτως BP [47] (λέγ. Κύρ.) καθ-ως εἶπεν ὁ κύριος B.

XIII. [1] *om.* P [2] τὴν ἡλικίαν *post* ὄντι P [3] νόμον P [4] γοῦν *add.* P [5] διηγήσασθαι PV, (Ταῦτα ἐμοὶ ἔτι νέῳ - διηγήσασθε) ταῦτα μοι διήγήσατο ὁ ἅγιος γέρων Μάλχος, παράγενωμένου μου πρὸς αὐτὸν, ἔτι νέω μοι ὤντι, ἅπερ καγὼ οὐκ αναγκαίων ἡγησάμην ἀπὸκρύψαι, αλλ' εἰς φανερῶν ἐκθέσθαι πᾶσι τοῖς πνευματικοῖς ἀδελφοῖς τὰ σύμβολα τῆς σωφροσύνης τῶν ἁγίων γερόντων διὰ τὸν τῆς ἀγάπης καὶ φιλαδελφίας θεσμόν, ὅπως καὶ ὑμῖν τοῖς μετὰγενεστέροις ταῦτα διήγησάμενοι τοὺς βουλομένους πρὸσέρχεσθαι τῇ κατὰ θεὸν πολιτεία πρὸς ὑπακοῆς ζῆλον ἐρεθήσητε B [6] *post* Χριστῷ B, οἱ V [7] ἕως τέλους *om.* B [8] φυλάττοντες V [9] φρουρούμενος B, τῇ τοῦ Κυρ. δυν. φυλασσ. *om.* V [10] περὶγήνεται B, περιγίνονται V

(1) *Matth.*, X, 22 ; XXIV, 13.

οὔτε ξίφος[11] οὔτε θηρία οὔτε τις πειρασμὸς ἕτερος[12] τὸν μέχρι[13] θανάτου ταύτης ὑπερασπίζοντα καὶ ναὸν τοῦ ἁγίου Πνεύματος[14] (1) διὰ τῆς τοῦ βίου καθαρότητος[15] τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ποιοῦντα βλάψαι οὐ[16] δύναται· ναὸς γὰρ τοῦ Θεοῦ οὗτος γίνεται[17] καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰκεῖ ἐν αὐτῷ[18] (2), κατὰ πασῶν τῶν τοῦ διαβόλου μεθοδειῶν[19] τὸ νῖκος αὐτῷ χαριζόμενον[20] χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν[21].

B.

(= Vie grecque, p. 436, l. 18 - p. 442, l. 10).

Cod. Mus. Brit. add. 12175, f. 29r.

ܠܘ ܟܕ ܚܠܝܢ ܚܐܙܘ ܗܠܝܢ ܚܒ̈ܪܘ. ܐܠܐ ܟܕ ܟܡܐ ܒܡܘܬܐܝܬܐ
ܕܐܬ̈ܪܐ ܠܗ ܘܠܕܝܘܗܝ ܡܫܒܚ. ܘܟܕ ܗܠܝܢ ܡܫܠܠ
ܗܘܐ ܠܗ ܗ̇ܘ ܡܠܘܟܐ ܒܝܫܐ ܘܒܥܒ̈ܕܝܢ ܕܐܘܒܕܐ ܘܒܘܫܬܐ
ܒܝܫܬ̈ܐ. ܐܦܣܩ ܡܢ ܕܝܢܐ. ܟܕ ܕܝܢ ܡܠܘܟܐ ܗܘܐ
ܠܐ ܐܝܟ ܕܠܐܟܕܢܝܐ. ܐܡܪ ܗܘܐ ܠܗ ܗܘ ܐܒܐ. ܒܪܝ
ܫܦܝܪܐ ܐܝܟܐ ܠܟ. ܕܡܢ ܢܘܚܬܐ ܒܫܘܫܗ ܕܐܬܠ ܡܪܝܐ
ܓܒܐ ܐܝܬ. ܒܪܝܟܐ ܒܪ ܕܣܠܩܬ ܡܢ ܪܚܝܩܘ ܢܦܩ ܡܢ
ܠܦܪܐ ܡܚܣܢܐ ܡܢ ܓܝܪ ܚܝܘܬܐ ܗܘܐ. ܟܕ ܗܠܝܢ ܡܚܝܠ
ܐܡܪ ܗܘܐ ܠܘܬܝ ܫܡܥܬܗ. ܘܡܢ ܣܠܩ ܠܐܘܪܗܝ

[11] φόβος B [12] (οὔτε τις πειρ. ἕτ.) οὔτε λιμὸς οὔτε μάχαιρα B [13] μέχρη B [14] (τοῦ ἁγ. πν.) θεοῦ B [15] καθαρώτιτος B [16] *om.* B [17] (ναὸς - γίνεται) ὅτι ναὸς θεοῦ γίνεται B [18] καὶ οὔτε αἰχμαλωσία - οἰκεῖ ἐν αὐτῷ *om.* V [19] (κατὰ πασῶν - μεθοδειῶν) καὶ κατὰ πάσης μεθοδίας τοῦ διαβόλου B, *om.* V [20] (τὸ νῖκ. αὐτ. χαρ.) τῷ νίκος αὐτῷ χαρίζεται B, τὸ νῖκ. αὐτ. χαριζόμενος P, τὸ νίκ. αὐτοῖς χαριζομένου V [21] (χάριτι - Ἀμήν) ὅτι τῷ θεῷ δόξα εἰς τ. α. τ. α. Ἀ. B, ἐν χριστῷ ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν μεθ' οὗ πρέπει δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τ. α. τ. α. Ἀ. P.

(1) Cfr. 1 *Corinth.*, VI, 19.
(2) Cfr. 1 *Corinth.*, III, 16.

ܒܐܘܪܚܐ ܕܡܠܟܐ ܐܙܠ ܗܘܝܬ. ܘܡܛܝܬ ܗܘܝܬ ܡܢ ܚܘܫܒܐ ܗܘ ܕܒܐܬܪܘܬܐ ܗܠܝܢ ܡܢ ܟܠ ܕܗܘܐ ܠܐ ܡܫܬܟܚܢܘܬ ܡܕܒܪܐ ܗܘܐ ܕܡܕܝܢ. ܘܗܘܝܬ ܟܕ ܡܫܟܢܐ ܗܘܝܬ ܠܠܘܬܐ. ܘܡܛܠ ܕܐܘܪܚܘܬܐ ܕܡܢ ܕܝܠܬܐ ܕܐܢܫ ܗܕܐ. ܟܕ ܫܡܥܬܗ ܫܒܩܝܢ ܕܓܒܪܐ ܘܢܫܐ ܐܬܚܒܫܢ. ܘܒܐܘܪܚܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܕܝܠܐ ܕܢܝܢ. ܡܢ ܥܠܝܐ ܢܚܬ ܥܠܝܢ ܛܥܝܐ ܘܢܛܦܘ ܠܟܠܢ. ܗܕܝܢ ܡܢܗܘܢ ܐܚܕ. ܠܡܬܪܕܝܘܬܗ ܕܐܒܐ ܘܫܒܐ ܒܬܪܟܝܬ, ܫܒܩܬ. ܘܐܡܪ ܗܘܝܬ. ܐܢܐ ܠܘܬܝ. ܗܘ ܟܘ ܒܬܘܪܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܢܦܩܬ ܠܡܐܪܬ ܐܘ ܕܗܘܐ. ܗܠܝܢ ܐܚܘܢ ܫܩܠܘܗܝ ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܠܢܐ ܘܡܫܒܚܠ ܢܦܫܝ. ܠܝ ܗܟܝܠ ܘܠܐܬܬܐ ܚܕܐ ܥܡܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ. ܘܐܪܒܥ ܠܝ ܟܠ ܚܕܐ ܚܡܠܐ ܠܬܪܝܢ. ܘܟܕ ܒܪܗܛܐ ܥܠܠܐ ܒܡܕܒܪܐ ܕܝܠܐ ܙܒܢ ܗܘܝܢ. ܡܛܠ ܕܕܝܠܢ ܚܕ ܕܠܐ ܢܦܠ ܡܢ ܓܡܠܐ. ܐܬܚܕܝܢ ܗܘ ܕܪܟܒܘ [f. 29v] ܠܕܪܕܐ ܘܠܐ ܒܠܚܘܕ ܗܕܐ ܠܒܣܬܬܐ ܕܬܪܟܝܢ, ܠܐ ܡܬܦܫܩܬܐ ܓܙܪܬ ܠܝ. ܐܠܐ ܘܕܐܠܨ ܫܒܩ ܠܝ ܒܣܪܐ ܘܚܠܒܐ ܕܓܡܠܐ ܘܐܘܒܠܢ ܠܡܫܒܢܗ. ܘܒܬܪ ܠܝ ܕܐܬܩܪܒܢ ܘܐܬܪܟܒܢ ܠܐܬܘܬܗ. ܘܐܡܪ ܕܗܕܐ ܗܝ ܡܬܪܟܢ. ܘܟܕ ܗܠܝܢ ܡܬܚܒܠ ܗܘܝܬ ܐܢܐ ܕܢܫܐ ܐܢܫܐ ܐܚܪܢܐ ܕܚܙܠܘܬܗܘܢ ܕܗܢܘܢ. ܕܠܒܘܬ ܒܘܪܟܝܢܐ ܕܢܫܐ ܕܝܠܐ ܙܒܢ ܒܫܒܝ. ܕܐܢܒܒܢ ܘܐܪܥܐ ܡܪܥܐ ܟܦܪ ܗܘܐ ܠܝ. ܗܝ ܕܠܒܘܫܐ ܕܚܡܫܬܐ ܕܢܫܝܢ ܗܘܝ ܠܝ ܐܬܬܘܗܝ ܗܘܬ

ܠܗ. ܕܗܝ ܟܠܗ̇ ܬ̈ܫܒܘܚܬܐ ܕܡܪܢ، ܘܪ̈ܒܘܬܗ، ܘܠܝܠ ܡܗ̈ܝܡܢܘܬܐ ܡܚ̈ܫܒܬܐ ܗܘܬ. ܘܠܐ ܒܠܚܘܕ ܗܕܐ ܡܢܝܬܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ. ܐܠܐ ܟܕ ܠܡܠܐܟܐ ܗܘܝܢ ܘܠܦܪ̈ܫ ܐܟܘ̈ܬܐ ܢܗܘܘܢ ܘܠܒܢܝܗܘܢ، ܘܠܡܕܝܢܬܐ ܒܟܘܫܝ ܘܫܝܢܐ ܘܠܚܝܠܐ ܕܗܘܝܢ ܒܫܘܒܚܐ ܕܒܪܝܐ ܫܒܝܚ ܗܘܐ. ܫܪܝܐ ܗܘܐ ܒܡܪܕܝܬܐ ܘܪܘܚܐ ܗܘܐ ܒܪ̈ܝܐ. ܘܡܛܠܐ ܐܝܟ ܘܡܬܕܡܪ ܗܘܐ ܡܕܒܪܢܐ ܗܠܝܢ ܕܗܘܬ ܒܕܘܪܐ. ܐܝܟ ܗܘܐ ܕܝܢ ܕܚܕܘܬܐ ܕܒܢܝܐ ܘܛܝܒܘܬܐ ܗܘܐ ܫܠܒܐ. ܘܡܫܒܚ ܗܘܐ ܠܐܠܗܐ. ܕܦܘܪܩܢܐ ܕܠܐ ܡܫܬܡܠܝܢܘܬ، ܥܒܕܐ ܕܝܠܗ ܗܘܐ ܠܗ. ܟܕ ܚܙܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܠܥܠܝܡܐ ܕܐܬܚܙܝ. ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܟܪ̈ܝܐ ܦܪܘ ܥܠܝܡܘܬܐ ܠܡܪܝܗܘܢ. ܠܗ ܒܠܚܘܕ ܠܦܬ̈ܟܐ ܐܠܐ ܘܠܗܠܝܢ ܟܦ̈ܢܐ. ܟܕ ܒܠܗ ܥܡܠ ܠܒܢܝܐ ܢܛܪ ܗܘܐ ܠܒܢܝ̈ܘܗܝ ܕܡܪܝ. ܒܗܠܝܢ ܕܝܢ ܠܐ ܐܬܦܬܚܝܬ [f. 30r] ܡܢ ܣܦܝܩܐ ܘܦܘܪܢܐ ܠܦܬ̈ܟܐ ܐܟܠ ܡܪ̈ܓܐ. ܘܡܫܡܫܢܐ ܗܘܐ ܠܗ. ܡܪܝ، ܠܒܢ ܟܕ ܚܙܐ ܗܘܐ ܠܗ ܕܢܛܪ ܐܝܟ ܠܗ ܥܙܪܐ: ܘܡܪܓܐ ܗܘܐ ܕܦܢܝܬܘܬܐ ܢܦܪܫ. ܦܪܫܐ ܗܘܐ ܕܢܝܫܘܠ ܠܗ ܐܝܬܘܬܐ ܗ̇ܝ، ܕܐܫܬܒܝܚܬ ܒܗܝ. ܟܕ ܕܝܢ ܐܡܪ ܗܘܐ ܐܢܐ ܠܡܘܒܠܗ. ܕܕܢܪܐ ܐܢܐ ܘܠܐ ܥܠܝܟ ܠܗ ܗܕܐ ܠܡܫܡܪ. ܘܕܒܟܠܐ ܐܢܬ ܠܗ̇ ܠܐܝܬܘܬܐ ܘܒܗܝ ܐܫܬܒܚ: ܘܠܡܕܪܘܬܐ ܐܚܪܬܐ ܡܬܠܐ. ܡܠܟ ܕܘܟܝܗ ܘܫܒܩ ܣܦܩܗ ܘܚܪ ܒܠܗ ܕܢܦܠܠ. ܐܦܠܐ ܠܐ ܪܚܡܬ ܠܦܟܬ ܒܐܝܕܐ ܕܐܝܬܘܗܝ. ܟܕ ܗܟܝܠ ܘܦܬܘ ܠܗ. ܐܟܠܢ ܠܡܒܪܬܐ ܒܟܒܪ. ܟܕ ܗܢܐ ܗܟܝܠ ܕܡܒܕ ܕܐܝܬܘܗܝ، ܫܪܝܪܬ ܥܒܝܕܗ ܕܒܥܝܐ. ܢܦܠܬ ܒܠ

ܐܪܥܐ ܘܠܡܬܒܥܘܬܗ̇ ܕܢܦܫܝ ܐܟܠ ܗܘܝܬ ܘܐܡܪܬ ܗܘܝܬ. ܘܝ ܠܝ ܠܢܦܠܐ. ܒܗܕܐ ܐܬܒܣܝܬ. ܕܒܪ ܫܒܩܬ ܒܢ̈ܝܐ ܕܒܬܘܠܘܬܝ. ܗܢܐ ܕܐܝܬܝܬܐ ܐܘܡܢܐ ܒܒܠܐ. ܐܝܟܐ ܗܝ ܐܡܪ. ܘܡܬܦܪܫ ܦܪܘܫܐ. ܕܠܐ ܓܝܪ ܐܬܦܫܘܬ. ܠܬܫܒܘܚܬܐ ܕܒ̈ܢܘܗܝ ܕܐܠܗܐ ܐܢܐ ܠܝ ܦܪܫܬ. ܡܛܠ ܗܕܐ ܓܝܪ ܠܐ ܕܢܒܘܗܝ ܡܢܒܝܐ ܗܠܝܢ ܫܩܠ ܐܢܐ. ܡܢܐ ܬܥܒܕܝܢ ܢܦܫܐ ܐܒܝܕܬܐ. ܐܠܘ ܓܝܪ ܐܚܝܬܝ ܒܗܪ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܒܦܠܚܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܠܒܘܪܟܐ ܡܡܘܢܐ ܗܘܝܬ. ܐܘ ܗܫܐ ܕܒܬܝܪܐ ܐܝܬ ܠܡܥܒܠܘ ܥܪܒܐ ܡܢ ܣܝܦܬܐ. ܒܪܡ ܐܡܦܪ ܫܒܩܐ ܥܠ ܦܓܪܝ. ܡܛܠ ܕܬܒܥܘܢ ܡܢ ܡܘܬܐ ܕܠܥܠܡ. ܒܗܪ ܥܠ ܢܘܪܐ ܕܐܒܕܐ ܕܬܗܘܐ ܢܛܪܐ ܠܝ ܣܗܕܘܬܐ ܕܒܬܘܠܘܬܐ [f. 30v] ܢܗܘܐ ܠܝ ܣܗܕܐ ܒܡܕܒܪܐ. ܕܒܪ ܕܗܐ ܐܢܐ ܠܣܝܦܬܐ ܗܘܐ ܐܢܐ ܠܝ ܣܗܕܐ ܘܪܕܘܦܐ. ܘܫܒܘܩܬ ܫܩܠ ܒܐܝܕܝ. ܘܫܒܘܚܬܗ ܠܐܝܬܘܬܐ ܘܐܡܪܬ. ܦܘܫ ܒܫܠܡܐ ܐܢܬܬܐ ܡܬܝܬܐ. ܘܐܝܟ ܣܗܕܐ ܬܬܝܪܬ ܘܠܘ ܒܒܠܐ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܕܠܐ ܐܘܕܥ ܠܐܢܬܬܐ ܚܪܘܬ ܪܘܬ ܘܫܒܩܬ ܠܐܒ̈ܗܝ. ܒܙ ܚܙܝܬ ܕܝܢ ܗ̇ܝ ܒܫܘܒܚܐ ܠܣܝܦܐ ܕܡܚܝܪ. ܢܦܠܬ ܥܠ ܪ̈ܓܠܝ ܘܐܡܪܬ. ܡܫܡܠܝܐ ܐܢܐ ܠܟ ܒܫܘܒܚ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܕܬܫܒܘܚܬܐ. ܕܠܐ ܡܛܠܬܝ ܬܫܦܘܠ ܢܦܫܟ. ܐ.. ܕܝܢ ܗܕܐ ܨܒܐ ܐܢܬ ܠܡܥܒܕ. ܒܗܕܐ ܒܝ ܐܫܟܚ̈ܝܗܝ ܠܚܘܒܐ. ܠܡܢܐ ܕܝܢ ܨܒܐ ܐܢܬ ܕܬܫܦܘܠ ܢܦܫܟ ܥܠ ܕܠܐ ܬܫܒܘܪ ܐܢܬܬܐ. ܕܒ ܕܬܗܘܐ ܡܢܝ ܢܦܫܟ ܐܢܐ ܠܡܦܪ ܢܫܘܬܐ ܠܡܫܝܚܐ.

ܠܘ ܒܠܚܘܕ ܡܢܟ . ܐܠܐ ܘܠܓܒܪ̈ ܗܘ ܕܢܗܘܐ ܐܠܗ ܐܬܐ ܠܘܬܝ . ܢܦܪܐ ܗܘܝܬ ܢܦܩܬܐ ܗܝ ܕܩܛܠ ܠܐ ܥܒܝܐ . ܐܘܠܝܢܐ ܒܪ ܗܢܐ . ܠܡܬܓܫܘ ܒܡܟܪܝܢܐ ܢܦܘܪܐ ܕܝܠܝ ܡܬܝܪܬܐ ܡܠܘ ܠܝ . ܘܚܝܐ ܗܒܝܠ ܒܪܬ ܚܙܐ ܕܢܒܥܘܬܟ܇ ܘܒܫܘܒܚܐ ܪܘܚܢܝܐ ܢܦܫ ܠܥ̈ܕܕܐ . ܒܗܢܐ ܕܝܢ ܢܗܘܐ ܟܠ ܚܙܐ ܕܥ̈ܕܕܐ . ܕܒܪ ܚܙܝܢ ܡܕ̈ܝܢ . ܢܥܒܪܘܢ ܕܫܘܬܦܘܬܐ ܗܝ ܒܗܝܪܘܬܐ . ܐܠܗܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܝܗܒ ܠܒܢ̈ܬܐ ܠܐܝܣܘܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ ܕܒܢ̈ܝܐ ܕܝܠܗ . ܢܬܘܕܘܢ ܕܠܠܝܐܝܬ ܡܫܡܫܝܢ ܠܗܘܢ ܠܥܠܡ . ܐܢ ܒܗܢܐ ܕܝܢ ܢܚܘܢ ܠܝ ܕܡܫܡܫܝܢ ܐܢܫ ܠܥ̈ܕܕܐ . ܗܕܝܢ ܒܪ ܬܘܪܬ ܒܫܘܒܠܗ [f. 31r] ܕܐܝܬܬܐ . ܘܠܡܠܟܗ ܛܒܐ ܕܒܡܫܝܚܐ ܡܠܟܬ ܫܕܐܝܬ . ܘܡܟܝܠ ܐܝܟ ܒܪܬ ܚܙܐ ܪܘܚܢܝܬܐ . ܘܡܟܪܙܢܐ ܘܗܪܐ ܕܢܒܥܘܬܐ ܐܚܪܬ . ܠܐ ܡܬܘܡ ܗܒܝܠ ܚܝܬ ܦܓܪܗ ܒܪ̈ܓܠܐ ܐܘ ܦܪܒܬ . ܒܪ ܕܝܠ ܐܢܐ . ܕܕܠܡܐ ܒܪ ܒܦܪܒܐ ܐܬܚܙܝܬ . ܒܥܝܢܐ ܓܠܝܐܝܬ ܕܒܠܒܒܐ ܡܫܘܬܐ ܡܥܬܐ ܐܫܒܐ . ܒܪ ܕܝܢ ܒܗܢܐ ܕܝܢ : ܘܒܢܐ ܡܓܠܝܢܐ ܦܓܪܐ ܗܘ ܡܢܝ . ܠܐ ܡܟܝܠ ܡܬܦܠܓ ܗܘܘ ܟܠܝ ܐܝܟ ܗܝ ܕܡܬܦܠܓܝܢ ܚܝ ܠܡܝܬܐ ܡܢܗܘܢ . ܗܟܢܐ ܕܥ̈ܝܢܬܐ ܡܫܟܢ̈ܬܐ ܘܟܠܗ ܢܫܝܐ ܠܥܒܕܐ ܗܘܬ . ܕܗܘܐ ܗܘܬ ܠܫܘܕ̈ܝ ܒܡܟܪܝܢܐ . ܘܐܬܐ ܗܘܐ ܡܪܝ ܘܚܝܐ ܗܘܐ ܠܐ ܕܥܒܪܐ ܐܢܐ ܦܓܥܬ ܒܟܠܗܘܢ ܘܦܪܩ ܐܢܐ ܠܗܘܢ . ܘܒܪ ܚܕܐ ܫܦܝ ܗܘܐ . ܒܫܪ ܡܢ ܡܫ̈ܝܬܐ ܗܟܝܠ ܒܪ ܐܝܟ ܚܕܐ ܒܡܟܪܝܢܐ ܢܦܩ ܗܘܬ . ܥܪܝܬ

ܠܡܬܪܢܣܘ ܗܘܦܟܐ ܕܐܘ̈ܢܐ ܕܟܕܝܪܐ . ܘܠܦܪܘܣܒܗ
ܕܐܟܘܠ ܘܕܫܝܐ ܐܝܟ ܕܚܘܡܪܐ ܫܪܐ ܗܘܬ ܘܠܣܘܟܗ
ܡܙܒܠܝܐ ܘܣܓܝܐܐ ܕܠܘܬܝ . ܕܐܡܪܝܢܐ ܕܟܒܠ ܢ̈ܟܝܢ
ܡ̈ܢܝܢ ܗܘܐ ܕܠܐ ܐܬܦܪܥ ܡܢܗ . ܟܕ ܠܐ ܕܝܢ
ܡܬܦܠܫܐ ܗܘܬ ܒܚܠܠܐ ܐܠܗܝܐ : ܐܝܠܝܢ ܕܒܬܪܗܘܢ
ܗ̈ܘܝ ܕܡܬܕܒܪܝܢ ܒܪܝܟ ܗܘܐ ܡܫܡܗ . ܟܕ ܗܠܝܢ ܕܝܢ
ܡܬܚܫܒ ܗܘܬ ܘܠܒܝ ܡܟܡ ܗܘܬ . ܫܪܐ ܐܢܐ
ܒܢܐ ܕܢܟ̈ܣܝܐ . ܘܠܡܬܢܨܚܘܬܗܘܢ ܕܗܠܝܢ ܕܡܢ
ܡܢ̈ܝܢܬܐ . ܟܕ ܚܘܪܢܬܐ ܣܓܝܐܬܐ ܦܠܚܝܢ . ܘܟܕ
ܡܟܠܝܐ ܐܠܝܦܐ ܕܐܝܟ ܗܢܐ ܠܗܘܢ ....

(A continuer.)

P. VAN DEN VEN.

Bouddhisme. Notes et Bibliographie.

---

1. Grünwedel, mythologie du Buddhisme au Tibet et en Mongolie, — basée sur la collection lamaïque du Prince Oukhtomsky, avec une préface du Prince Oukhtomsky — 188 illustrations ; trad. française de Ivan Goldsmidt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1900, p. XXXVII, 247 in-4°.

Le petit livre que M. A. Grünwedel a publié en 1893 sur l'art bouddhique (1) marque le point de départ de l'étude systématique de l'art bouddhique dans l'Inde. Rappelons quelques-unes de ces découvertes heureuses qui suffirent à fixer la méthode d'interprétation, car elles suggéraient la solution du problème de l'origine de la sculpture bouddhique hellénisante et indiquaient la valeur historique et doctrinale de cette sculpture.

Les groupes qui représentent une femme enlevée par un oiseau de proie ont été inspirés par le Ganymède hellénique : toutefois l'oiseau n'est pas un aigle, mais Garouda ; la femme n'est pas l'échanson divin, ni Māyā, mère de Bouddha, mais une nāgī quelconque (p. 97). — Le premier des trois bas-reliefs de Sânchi, où les archéologues cherchaient vainement à retrouver l'image de Bouddha, reprend sa place dans la légende des Kāçyapas (p. 63 et suiv.) ; et il demeure avéré qu'avant la date, presque précisée aujourd'hui, où les artistes de l'occident transformèrent en son honneur le type d'Apollon, Bouddha, à notre connaissance, n'a été représenté que par des symboles. — Quels sont les personnages royaux, associés au Bouddha, « jeunes et beaux, les cheveux flottants ou relevés en savantes coiffures, toujours couverts de colliers

(1) Manuels des Musées royaux de Berlin, première édition pp. 178, 76 illustrations ; 2me édit. pp. 213, 102 illustr.

et d'anneaux ... » ? (1) M. G. reconnait des bodhisattvas et l'hypothèse est à la fois très simple et très satisfaisante ; — et parmi ces bodhisattvas n'en est-il aucun qu'on puisse appeler par son nom ? l'identification de la figure 42 avec Maitreya ne peut être mise en doute.

Le livre de M. G. a inspiré à M. A. Foucher un éloquent article, dans lequel il met dans une vive lumière les mérites de son devancier, et insiste, à bon droit ce semble, et sur le caractère mahāyāniste de l'iconographie du Gandhāra (2), (le commentaire qu'il donne (p. 37) de la fig. 42 complète heureusement les conjectures de M. G. : les dhyānibuddhas sont représentés au-dessus des bodhisattvas, et le groupe nous donne une vivante illustration d'un dogme essentiel du Bouddhisme « postérieur (3) »), et sur le rôle prépondérant qui fut celui de ces artistes étrangers dont parlent les légendes : ... « Cette combinaison des formes grecques et des idées bouddhiques n'a pas été, au moins originairement, l'œuvre d'une main indigène ». En tenant compte des observations de M. Oldenberg (4) et aussi des quelques pages que

(1) A. Foucher, *L'art bouddhique dans l'Inde*, R. Hist. Religions 1894. (p. 30 du tiré à part).

(2) p. 40. M. A. Foucher admet l'identification avec Māra. du personnage mystérieux (1re édit. fig. 28, 30, 37) qui tient un vajra à la main. MM. Burgess et Barth la rejettent (*Bulletin*, 1900, III, p. 30). M. G., dans la 2me édition, fait des réserves.

M. F. tient pour inadmissible l'hypothèse de M. G. sur le type indigène primitif de Bouddha. Par le fait, nous ne possédons aucun indice qui la justifie ; mais je ne la crois pas cependant inutile, quand elle ne servirait qu'à contrebalancer cette autre conjecture que « la pratique d'adorer des effigies du Bouddha a été inaugurée par la population semi-grecque du Penjab ». La thèse de Fergusson et de Cunningham, fut-elle dégagée de tout ce qu'elle comporte d'invraisemblable dans les termes, reste bien sujette à caution. Les artistes grecs modifièrent un type préexistant, qu'ils travaillassent d'après des modèles (??) où qu'ils suivissent les instructions des moines. L'art du Gandhāra est mahāyāniste ; mais le mahāyāna est-il né dans le Gandhāra ? nous nous plaisons à le croire, sans preuve aucune.

(3) Voyez Myth. du Bouddh. p. 117, et la bibliographie, ad n. 79.

(4) *Aus Indien und Iran*, p. 108 ; voyez aussi *Goblet d'Alviella*, l'Inde la Grèce.

consacre M. Barth dans son dernier Bulletin à ces captivants problèmes (1), le lecteur sera pleinement renseigné sur les recherches postérieures au livre de M. G. : encore que les monuments soient relativement peu nombreux, qu'ils aient été maladroitement exhumés et dispersés, l'Inde nous a gardés des spécimens significatifs d'un art où la forme grecque revêt un thème bouddhique. Ils s'échelonnent au cours de plusieurs siècles et laissent apercevoir des influences diverses, gréco-romaine et byzantine.

L'histoire de la numismatique côtoie l'histoire de la statuaire et en confirme les résultats.

A l'art occidental se rattache directement l'art du Gandhâra, indirectement toute la statuaire , toute l'iconographie de l'Asie : c'est ce que M. G. a établi pour l'Inde en étudiant avec beaucoup de perspicacité les déformations du type de Bouddha. Mais « venu de l'Ouest, cet art repassa ensuite les montagnes, et avec la culture indo-bouddhique pénétra dans l'Asie centrale, étendant ses influences lointaines à la Chine et au Japon » (2). D'immenses richesses archéologiques, poteries et fresques, ont été au cours de ces dix dernières années exhumées dans le Khoten, dans le Turfan, rives méridionales et septentrionales de ce désert envahissant que M. Swen Hedin a traversé du Nord au Sud, (découvertes du Borazan, p. 41) et les pèlerins bouddhiques dans sa largeur : elles témoignent avec les découvertes fameuses des manuscrits Kharoṣṭhī, Bower, etc., du singulier développement de la civilisation bouddhique dans ces régions (3). Le Tibet nous a gardés des monuments infiniment plus complets, d'une valeur hagiographique et historique de premier ordre, pleins d'enseignements pour qui sait les lire, et qui sont, bien que de date assez basse en général, le meilleur commentaire du tantrisme et de l'hindouisme bouddhique : C'est un domaine qui appartient à M. Grünwedel. Personne, fors

(1) BARTH, *Bulletin* 1900, III, pp. 30, 31, 37.

(2) *ibid.*, p. 31.

(3) Voyez la bibliographie *ibid.* p. 32. — C'est l'école du Khoten (Weitche I-seng, VIIme siècle), qui vulgarisa la peinture en Chine et en Corée. La Corée, plus fidèle à la tradition, fut l'initiatrice de l'art japonais. Cf. Chavannes, J. As. 1896, 2, 529 et Myth. du Bouddhisme p. 26.

lui, n'était capable d'écrire la « *Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie* » (1).

M. G., en effet, a publié en collaboration avec M. Pander le Panthéon de Tschangtscha Hutuktu (1890) ; il a donné une série de notices sur des saints et des divinités lamaïques, dont quelques unes, notamment celles consacrées à Padmasambhava, constituent des monographies approfondies ; il n'avait qu'à se piller lui-même pour écrire un livre très neuf.

L'éditeur du Panthéon de Tschangtscha Hutuktu avait assumé une tâche délicate, mais limitée et fixée d'avance : le livre chinois, qui constitue la base de ce travail, contient les images de 300 parmi les dieux et les saints les plus populaires en Chine et en Mongolie, images accompagnées des noms tibétains ; l'exemplaire original avait été enrichi des noms mantchous et chinois correspondants. Il y fallait ajouter les noms sanscrits et les explications essentielles : il fallait remonter aux sources, notamment au livre de Za-lu, le successeur du célèbre Atīça ; l'éditeur a aussi accordé son attention à quelques gravures du Kandjour de 1410, mais il demeure l'esclave du compilateur chinois.

Dans le présent volume M. Grünwedel met en œuvre des matériaux d'origine variée : non seulement il puise dans la collection qu'il a lui même éditée en 1890 et reproduit les bronzes les plus marquants de la belle collection du Prince Oukthomsky, il utilise aussi des gravures tibétaines extraites des Cinq cents dieux de Snar-thañ (auxquels correspondent partiellement les icones publiées par M. Burgess et originaires du Népal), des gravures du Kandjour de 1410, de nombreuses photographies recueillies au cours du voyage du Tsarevitch en Orient. — Aux indices multipliés que fournissent les documents iconographiques, il a ajouté une ample moisson d'identifications suggérées par les rituels tantriques (2) et confirmées par la tradition japonaise, vénérable entre toutes ;

(1) Voyez pp. 200 et suiv. du présent volume l'énumération des travaux antérieurs. En première ligne ceux de M. G. lui-même et le « Lamaïsm » de M. Waddell. — Sans oublier Schlagintweit.

(2) Notamment le Kālacatratanta (Notez les très intéressantes remarques, p. 44), le Sādhanamālātantra, le Çrīmahābhairavat, l'Abhidhānottarottara.

conscient d'ailleurs de la difficulté de l'entreprise, éclairant les monuments figurés par la littérature, étudiant les images en place, si je puis ainsi parler, c'est-à-dire, en tirant parti, comme il l'avait fait pour le Gandhāra, des séries divines trop souvent désorganisées. Encore que la mythologie tibétaine soit en elle même digne d'étude, son intérêt réside surtout dans la fidélité avec laquelle y sont reproduites les données indiennes, et au point de vue historique, dans les éléments qu'elle fournit pour l'intelligence de l'art initiateur du Gandhâra. M. G. ne l'a pas méconnu (1), et l'exposé lucide et presque complet qu'il développe, parlant aux yeux et à l'esprit, de l'hagiographie (2) et de la mythologie tibétaines (3) marque une étape nouvelle dans l'histoire des recherches bouddhiques et indiennes.

Presque complet, disons-nous ; — et non sans quelque exagération. Peu importe, il est vrai, que le catalogue présente des lacunes et que plusieurs types soient insuffisamment caractérisés : ce qui paraît le plus désirable, c'est le classement chronologique et sectaire des divinités ; c'est l'histoire de cette mythologie et de la théologie dont elle est l'expression vivante et pratique ; M. G. fournit le cadre, classe les matériaux, ajoute de suggestives indications. Beaucoup reste à faire, il le dit à plusieurs reprises.

La littérature tantrique fournira la clef de l'énigme ; elle rendra visible le rôle de l'image et de l'attribut divin dans le rituel.

(1) C'est cette considération qui justifie la composition du livre, dont le premier chapitre, « *Le développement du Panthéon bouddhique dans l'Inde* », n'est qu'un résumé — on pourrait le souhaiter plus précis et mieux pondéré — de l'histoire ancienne du Bouddhisme et de l'art du Gandhâra. — J'y signale un intéressant extrait de la description de Ceylan par Marco-Polo et la reproduction d'une fresque du cimetière de Pise qui serait, d'après l'auteur, la mise en image de la rencontre du mort par le Bodhisattva.

(2) Chap. II : La communauté, 1) Les saints indiens, 2) Les saints de l'ancien bouddhisme au Tibet, 3) Les apôtres de la Mongolie et l'Église jaune.

(3) Chap. III : Les divinités, 1) divinités protectrices, 2) Bouddhas, 3) Bodhisattvas, 4) déesses, Târâs et Dākinīs, 4) Dharmapālas, 6) divinités locales. — C'est en somme la division adoptée par M. WADDELL, *Lamaïsm* pp. 324-386.

Aucun détail n'a été abandonné au hasard : chacun d'eux possède et une valeur symbolique et une valeur thaumaturgique ; tous ont une histoire : soit qu'il faille chercher leur origine dans les couches profondes de la superstition hindoue ; soit, comme c'est le cas, semble-t-il, pour le Kīlaka appelé « khaṭvāṅga », qu'un magicien célèbre s'enorgueillisse de l'avoir inventé ; soit que cette histoire s'ébauche déjà par la comparaison des données védiques et gandhāriennes : pour le vajra, par exemple, qui établit une mystérieuse parenté entre Indra, Vajrapāṇi et les dieux mâles du tantrisme (vajra = liṅga) ; — soit qu'elle semble réclamer l'intervention de facteurs étrangers à l'Inde.

D'autre part c'est seulement, à mon avis, par l'examen des textes sanscrits — ou de leurs traductions tibétaines — qu'il sera possible de distinguer les anciens livres de la masse des compilations et des rééditions accumulées : alors apparaîtront les diverses sectes, fort antérieures aux orthodoxies récentes du Tibet, groupées autour d'un livre ou d'un magicien célèbre (1). Mais il est de toute évidence que ce travail réclame la connaissance des traditions tibétaines : Tāranātha nous en dit beaucoup, mais pas assez.

Quant à la lecture même des Tantras et à l'intelligence immédiate de ce qu'ils décrivent ou ordonnent, — en présence de ce peuple de bodhisattvas, de tārās et de démons de toute sorte et de tout aspect, — en présence de tout ce matériel pharmaceutique (2) et thaumaturgique, — la première impression est faite de découragement et d'effroi. Les textes, directement examinés, ne disent pas grand chose : c'est flou, mal ordonné, sans perspective comme sans relief ; les figures sont indéchiffrables : on se

(1) M. G. a raison d'attacher une grande importance aux saints et aux docteurs : quelques-uns Nāgāruna, Mañjuçrī (?), Padmasambhava, vont de pair avec les dieux. Tous ont une part de responsabilité dans la constitution du canon. Mais il ne faut pas confondre le missionnaire qui a importé tel livre avec le saint qui l'a promulgué.

(2) Je pense à la médecine qui relève des Kāmasūtras, et qui n'est pas sans parenté avec le vassa et vossakammam du Dīghanikāya, I, 1, 27. — On sait d'ailleurs que les missionnaires bouddhiques étaient médecins et qu'une bonne part de leur succès spirituels est due à leurs cures merveilleuses. M. G. insiste sur ce point.

perd dans leurs bras et leurs attributs ; il faudrait un cerveau de Vajrācārya pour tirer parti de la description des maṇḍalas ! Mais intervient M. Grünwedel : l'étude du panthéon décrit dans son aspect extérieur et dans son activité thaumaturgique, combinée avec l'étude du panthéon représenté, fortifiée par la critique des renseignements historiques dont s'encombre la tradition sectaire, donne des résultats inattendus. Voici que nous reconnaissons dans les traités liturgiques de la Sādhanamālā la description presque exacte des figures divines les plus complexes : ceci nous permet d'apprécier le caractère pratique de cette littérature fantastique, et, ce qui est capital, garantit ce fait jusqu'ici trop peu démontré que le tantrisme tibétain est d'origine hindoue très authentique : faut-il dire 90 ou 99 %? je l'ignore et le percentage ne sera pas fixé de si tôt. — Voici que la nomenclature se précise et que le dépouillement des « brāhmaṇas populaires de l'Inde — lesquels, d'après M. G., ne sont pas plus « bêtes » que ceux des écoles védisantes — devient possible, intéressant et presque facile : quand il sera fait, nous serons aussi avancés qu'on l'est pour le Veda, et nous pourrons aller beaucoup plus loin et comprendre les lois d'après laquelle cette vaste discipline religieuse s'est élaborée (1).

Ces lois, M. G. essaie, çà et là, de les distinguer : il examine, et d'assez près, plusieurs questions d'un intérêt capital : Peut-on dénommer tel relief du Gandhāra d'après l'analogie tibétaine ? trouve-t-on dans la sculpture « gréco-bouddhique », trouve-t-on à Ellora, des indices certains de l'adoration des dhyānibuddhas ? y remarque-t-on, du moins à l'état d'ébauche, les traits plus tard si nettement caractérisés qui distinguent l'aspect favorable et l'aspect irrité des divinités tibétaines ? — Si, comme le pense M. G., nous pouvons répondre affirmativement à cette dernière question, la statuaire gandhârienne n'est pas seulement mahāyāniste : elle est aussi quelque peu tantrique en attendant la polycéphalie et le çâktisme (2).

Quelle relation faut-il établir entre Avalokita et Çiva, entre

(1) Parce que les antécédents peuvent être examinés.

(2) Les types féminins du Gandhāra, pp. 25, 26, ne sont pas très significatifs, je l'avoue, à ce point de vue.

Mañjuçrī et Brahmā, entre Vajrapāṇi, Vajrasattva et l'Adibuddha ? Comment se groupent les diverses formes d'Avalokita et de Mañjuçrī ? — M. G. ajoute des observations heureuses à celles que nous devions à MM. Burgess, Kern, etc. ; il montre avec quelle virtuosité l'hindouisme bouddhique a utilisé le principe plutôt viṣṇuite des incarnations, le principe çivaïte des « formes », le principe tantrique des couples divins qui est le plus fécond et le plus philosophique de tous : dans ses aspects divers, métaphysique, liturgique, iconographique, le tantrisme se résume par la juxtaposition du « Yab » (pitṛ) et du « Yum » (mātṛ) qui sont l'upāya et la prajñā (1).

Les noms donnent naissance aux divinités : Māyā, d'après le Mahāvastu, et sa sœur Mahāmāyā sont deux personnalités distinctes (2) ; à plus forte raison Mañjughoṣa, Siṁhanāda mañjuçrī, Dharmadhātu vāgīçvara. Mañjuvajra s'isole du groupe : il est le substrat des Vajrabhairavas, des Çrīvajrabhairavas ; il fréquente avec les Vajradhātvīçvarīs et les Tārās de forme irritée, il est parent avec Acala, hypostase de Vajrasattva (= ādibuddha) dont émanent les cinq dhyānibuddhas, même quand une tendance monistique ou puritaine l'a isolé de l'élément féminin.

Vajrasattva n'est pas absolument la même personne que Vajradhara, que Karmavajra, que Dharmavajra ; et combien d'autres dieux en vajra ! il est malaisé de les expliquer. M. G. expose les nombreux liens qui les apparentent aux vieux Bouddhas humains, au dhyānibuddhas, aux dhyānibodhisattvas.

Qu'il y ait dans tout cela de la théologie, personne n'en doutera. M. G. explique avec beaucoup de finesse la relation d'Amitābha avec Amitāyus (3) : elle est abstruse, puisqu'elle met en jeu le dogme des trois corps. Quelle est pratiquement la valeur du dharmakāya, nous l'apprendrons en étudiant le rite employé pour la sanctification des images (4)

La partie la moins fouillée de ce beau travail — et avouons-le,

(1) Lire p. 100 (fig. 81) : upāya et prajñā.
(2) Cf. p. 107. — DE BLONAY, *Tārā*, p. 64.
(3) pp. 33 et 120.
(4) pp. 112, 116.

celle où l'auteur apporte le moins de décision et de netteté — est en même temps une des plus intéressantes. Sur tout ce qui regarde le départ des éléments hindous, tibétains, turcs etc., M. G. inquiète notre curiosité plutôt qu'il ne la satisfait.

Trop hardi, mal informé peut-être, quand il attribue à Asaṅga un rôle prépondérant dans l'inauguration du Yoga et du tantrisme ; très bien inspiré quand il insiste sur la fidélité de la tradition tibétaine, — l'orthodoxie (!) fut fortifiée par l'influence des paṇḍitas et des lo-tsa-was hindouisés, — il relève avec raison les traditions relatives à la conquête des démons locaux subjugués par les rites d'incantation ; il signale les côtés obscurs de la légende de Padmasambhava (hbyuṅ-gnas = ākara, le plus souvent) (1), il croit que les livres de l'église rouge prétendûment enfouis par ce saint auquel les ḍākinīs les avaient dictés, et qui présentent des particularités curieuses au point de vue matériel et linguistique, comportent un afflux considérable de données étrangéres ; il admet que le Kālacakratantra n'est rien moins qu'indien ; il pense enfin que les quatre-vingt-quatre Siddhas, dont les noms sont si étranges, sont non-indiens d'origine, et qu'ils firent triompher dans l'église l'influence de ce bouddhisme de la haute Asie, installé en pays mi-iranien, mi-touranien, qui parlait presque turc et écrivait, ou peu s'en faut, en syriaque (2).

Tout cela est encore bien incertain et on ne voit pas trop comment on arrivera à l'éclaircir. Faut-il admettre que le mélange des races et des religions s'est fait dans l'Inde même, envahie et occupée de très bonne heure par les barbares ? — Il y a des hypothèses dont on ne peut s'empêcher de sourire aujourd'hui et dont la destinée est sans doute d'être quelque jour prises au sérieux. M. le Prince Oukhtomsky déclare : « Les formes du Buddhisme encore vivantes dans le Tibet et la Mongolie sont à mon avis bien plus primitives que celles de Ceylan ... ; les statues ciselées sur le monument de Bharhut font penser par les traits du

(1) Voyez note 41 l'énumération des travaux que M G. a consacrés à ce personnage. — Le caractère chinois de Mañjuçrī, en ce qui regarde son actuelle résidence, est hors de doute.

(2) Cf. pp. 42 et suiv., 187 ; Ms. Bower, Hoernle, rapport 1893, Part. IX.

visage à des mongols ou à quelque tribu touranienne ;... au pied des hommes du nord sculptés à Santchi on trouve nos onoutchi russes que connaissent aussi les Afghans et les habitants du Hafiristan... ». Certes tout n'est pas dit sur les origines du bouddhisme (1).

(1) La préface de M. le prince Oukhtomsky est un joli morceau de bravoure, plein de vues intéressantes ; mais tout ce qui touche le néo-bouddhisme paraît aventureux. L'œuvre russe en Asie y est esquissée d'heureuse façon : n'est-ce pas un détail savoureux que l'histoire du joyau moscovite offert aux Anglais par un roi du Ladak ?

Je n'ai pas dit que les *indices* du livre de M. G. et les notes copieuses, bibliographiques et autres, sont extrêmement bien venus. — Par exemple l'article sur les Jātakas, rangés par ordre de matière, celui sur Nāgārjuna, les fragments tantriques, la bibliographie de l'histoire de l'art, etc., etc.

Quelques erreurs. Il faut distinguer sévèrement les mots Saṁvara et Çaṁvara, confondus pp. 99, 105, 107. Cette distraction (Pander, p. 62) a été relevée par M. Kern (Intern. Z. fur Ethn. IV, 1891, p. 173). Çaṁvara est une réplique de Çaṁkara (Çiva) ; Saṁvara (sdom-pa) = vœu, etc. Çaṁvara prend l'aspect qu'exige le rite du Çrīcakra. — L'orthographe « bodhisatva », admissible dans l'édition d'un texte népalais, me paraît peu recommandable. — Il faut lire, p. 185, bali et non pas balin ; p. 238, praṇidhim et non panidhim ; p. 35, saṁvṛtisatya, et non saṁvṛtti° ; p. 130, kalaça et non kalāça. — On aurait pu remarquer que les montures bizarres de certaines divinités (p. 188) sont bien connues des Népalais (svayaṁbhūpurāṇa, etc.). — Au sujet de Mañjuçrī, il ne faut pas oublier Burnouf, *Lotus* ; M. G. croit, avec raison sans doute, que ce personnage est historique.

Le texte p. 102, l. 5 : caityaguhāgarbha ... doit s'entendre : ayant une couronne où Vairocana repose dans le garbha d'un caitya ... [svabīja = svamantrākṣara (Pañcakrama, I 185, 190, 193), c'est-à-dire, dans le cas actuel, Bhrūṁ.]. — On peut interpréter dans le même sens le stūpa qui figure dans la coiffure de Maitreya (fig. 101), et les textes ad notes 85 et 93. [Le « spharatpañcatathāgatam (n. 85) peut difficilement se rapporter à kapāla]. — Voyez A. Foucher, *Icon. bouddhique* (1900), p. 98, note.

Il est peut être utile de remarquer ad p. 98, *in fine* que la vie de Gautama dans le harem constitue d'après les tāntrikas l'élément essentiel de la Bodhi.

La traduction, due à M. Ivan Goldschmidt, — c'est une singulière amabilité des éditeurs de publier leur livre dans les deux langues — n'est pas absolument sans reproche : je rends hommage à son travail désintéressé et il me pardonnera de signaler quelques tâches légères qui n'ôtent rien de sa valeur à l'édition française du livre de M. Grünwedel. — Page 99, l. 3 (p. 97, allemand) : « Il est remarquable que le Tantra de Kālacakra mentionne dans ce contexte Asaṅga, ce médiateur par

2. T. W. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha, translated from the Pâli (deuxième volume de la collection des *Sacred Books of the Buddhists*, édités par F. Max Müller).

On peut faire à M. R. D. deux reproches : le titre de son livre prête à la critique.

N'était-il pas simple et utile d'ajouter : Dīgha-nikāya, I-XIII (traduction des Suttas publiés dans Pāli-Texts par MM. Rhys Davids et Carpenter) ? Ces « dialogues » ne sont dialogués que dans la forme et ne sont que très peu socratiques. Si les dialogues de Platon sont peut-être de Socrate, est-il incontestable que ceux de Bouddha soient de Bouddha ? J'eusse souhaité aussi que l'auteur détaillât dès l'abord la bibliographie ; Gogerly, Burnouf, Grimblot, Neumann, M. R. D. lui même se sont occupés de ces textes. On ne met jamais trop en vedette le titre et la bibliographie.

L'autre reproche, plus grave, vise l'aménagement des index et l'insuffisance de l'index des mots pālis : le lexique des sujets et des noms propres y supplée trop partiellement. C'est d'autant plus regrettable que le livre est plus riche en annotations précieuses, remarques philologiques ou historiques, références de toute nature, traductions nouvelles de termes connus et inconnus. A examiner le seul Brahmajāla, je relève les mots : adhiccasamuppanika, bhāvapaṭilābha, antānantika, asaññāsatta, ahivijjā, ādāsapañha, kumārīpañha, gatatta, etc., mahatī-uppaṭṭhāna, etc. — Une traduction comme celle-ci a droit à un index complet ; il est ennuyeux de l'établir ? Quand la peine consiste à dresser un bilan

excellence.... », — « tantra de Kālacakra » est à peine exact ; il faut « du » ou plus simplement, comme l'allemand : « Kālacakra-tantra » — « dans ce contexte », comprenez « sous ce rapport » — « médiateur » (= ausgleicher) n'est pas très précis. — p. 99, l. 15 « vishṇutistes » = viṣṇuites — p. 108,... ces textes « ne sont pas plus fades et plus ennuyeux que les Brāhmaṇas ... » l'allemand dit simplement : dummer — Quelques omissions p. 184 — p. 195, 17 « déjà baroque », ajoutez : aujourd'hui ; p, 205, 32, la jolie expression : globetrotterthum [M. G. est un écrivain très original : j'apprécie fort ce qualificatif de Nāgārjuna : le Faust du Bouddhisme] devient : les inexpérimentés... ; p. 206. Textproben = morceaux choisis dans le texte. — p. XXXII, cosaques et non casaques. — p. 151 « née d'un signe de Bhrūṁ » = née du caractère bhrūṁ.

de découvertes ingénieuses, j'imagine qu'elle est doublée d'un plaisir (1).

M. C. R. Lanman dans un spirituel article (J. R. A. S. 1900, p. 802) loue vivement l'activité de M. R. D. et propose des peines sévères contre les éditeurs de textes qui ne les traduisent pas : il n'a pas tout à fait tort ; mais qui éditerait un texte s'il le devait traduire ? et les deux traductions du Lotus remplacent-elles l'édition jusqu'ici attendue ? les notes et les sommaires du Mahāvastu ne satisfont-elles pas M. Lanman ? Quoiqu'il en soit, M. R. D. nous donne d'amirables traductions, belles et fidèles ; non seulement il possède une rare perspicacité aiguisée par de larges lectures, mais il puise aussi à pleines mains dans le commentaire dont il est l'éditeur. Une rapide comparaison, soit dès versions de Burnouf, soit des versions antérieures de M. R. D., montre les progrès accomplis : ils sont considérables. — M. R. D. s'est créé une langue à la fois savoureuse et précise ; sa connaissance des Piṭakas est si large, si pénétrante, et le vocabulaire anglais lui offre tant de ressources, que rarement traductions furent aussi voisines de l'original.

Les problèmes de détail résolus pour la première fois sont, je le disais à l'instant, très nombreux : presque toujours M. R. D. emporte la conviction.

Jamais il n'a été aussi rapide, aussi clair, aussi persuasif que dans la préface et dans les notices qui précèdent chacun des Sūtras.

La préface traite du grand problème : « Sur l'âge probable des dialogues. » Les arguments de M. R. D. sont pressants : ils empruntent évidemment beaucoup de force aux dernières études de M. Oldenberg. Il est trop certain que plusieurs des positions

(1) Je regrette que l'auteur ignore de parti pris la forme sanscrite des mots bouddhiques. La question de l'antériorité des prācrits sur le sanscrit n'est pas en cause ; qu'il y ait mainte sanscritisation erronée dans les livres dits du Nord, la chose est certaine. Mais, du point de vue pratique, l'indianiste descend plus facilement du sanscrit au pâli que du pâli au sanscrit ; les formes sanscrites se distinguent là où les termes pâlis se confondent. D'ailleurs ne faut-il pas rendre de plus en plus aisée la comparaison des divers canons ? Les deux formes doivent figurer dans le dictionnaire idéal. C'est surtout nécessaire quand le terme a fait fortune dans les églises sanscrites, comme pratyātma-vedya, et beaucoup d'autres.

hardiment occupées par Minayef sont aujourd'hui menacées ; la thèse de M. R. D. que « les piṭakas, dans leur état actuel, sont très anciens » a trouvé dans la comparaison des livres « du Nord » une précieuse confirmation (1) : ce n'est pas le moment d'examiner jusqu'à quel point le Milinda-pañho, le Kathāvatthu, l'édit de Babhra, les inscriptions du Magadha permettent d'adhérer pleinement à la conception que se fait M. R. D. de l'authenticité des Piṭakas pâlis (2).

Le Brahmajālas. aborde des problèmes qui ont eu dans les écoles philosophiques une haute fortune : il traite des avyākṛta-mūlāni (3),

(1) Voyez Barth, *Bulletin* 1900, III, p. 8.

(2) M. R. D. a l'ironie assez mordante (cf. p. XVII) ; je ne crois pas son triomphe aussi complet qu'il le souhaite : s'il condamne comme apocryphes les récits relatifs aux schismes, s'il tient comme sans portée pour l'histoire de la littérature les hérésies dont parle le Kathāvatthu, s'il conteste que les diverses écoles du Hīnayāna aient pu posséder des Sūtras divergents, nous lui dirons : est-ce là un scepticisme sain et raisonnable ? que dire d'un scepticisme qui admet des choses bien plus incroyables que celles qu'il rejette ? — Quant à passer des Sūtras à la parole du Maître, c'est assurément très séduisant ; mais j'admire, plus que je ne l'envie, cette hardie sécurité. A la question : sāsanam navakatam ? (Kathāv. XXI, 1) j'ai envie de répondre avec les Uttarā-pathakas.

Le Kathāvatthu ne nomme pas les Vetulyakas, comme nous l'avions cru sur la foi de Minayef. — C'est dommage ! — Mais il reste cette phrase de l'Aṭṭhakathā : « idaṁ parappavādamathanaṁ *āyatilakkhaṇaṁ* kathāvatthuppakaraṇam abhāsi » plus nette que celle qui précède (et qu'il faut comprendre d'après la seconde) : yāni ca tadā uppannāni vatthūni yāni ca āyatiṁ uppajjissanti sabbesaṁ pi tesaṁ paṭibāhanattham . . . . Buddhaghoṣa indique le livre comme essentiellement prophétique : Je ne sais pas si l'habile exégèse de M. Oldenberg a définitivement tranché la question.

Je regrette que M. R. D. n'explique pas pourquoi il est incliné à croire que l'original (de la version chinoise du Milinda) est dérivé de notre Milinda (pâli) (p. X), et pourquoi il en parait très persuadé, p. XVII ; on peut soutenir l'opinion opposée sans aboutir à cette extrémité que la plus grande partie du livre est « an impudent forgery, and a late one, concocted by some Buddhist in Ceylon ».

(3) — Cf. Sāmaññaphalas. p. 75, et les références p. 187 du présent livre : la phrase « taṁ jīvaṁ taṁ çarīram = celle de la *M. Vyut.* et de la *Prajñāp.* (270, 11) : sa jivas tac charīram, anyo jīvo 'nyac charīram. — Cf. Mahāvyutpatti, § 206. et Madhyamakavṛtti chap. XXIV : dṛṣṭiparīkṣā.

des points dont le Maître défend de s'occuper. Ce sont, on le sait, à notre point de vue et sans doute au point de vue des bouddhistes, les problèmes capitaux de la métaphysique, de la psychologie et de la morale. Le Brahmajāla condamne toute spéculation sur l'âme, sans doute parce que « la philosophie bouddhique est construite indépendamment de l'ancienne idée d'âme ». Les partisans du çāçvatavāda (eternalists), de l'ucchedavāda (annihilationists), sont renvoyés dos à dos. Toute théorie sur le « pūrvānta » et l' « aparānta » est défendue, bien que l'auteur admette évidemment et le souvenir des anciennes naissances et les fruits savoureux des bonnes actions La raison suprême est, croit-on, toute pratique : on peut, pour arriver au salut, se passer de toutes ces recherches, aussi stériles que celles relatives à la pluralité des mondes ; et, inutiles, ces recherches sont par surcroît dangereuses.

Ce n'est pas une faible surprise de trouver exprimée avec une grande clarté, dans les paragraphes II, 23 et suivants, qui sont les plus curieux du livre, une doctrine qui avoisine celle des Mādhyamikas et qui *a priori* semble devoir être celle du Bouddha lui-même, si je comprends bien le délicieux apologue de l'éléphant et des aveugles. Cependant Bouddha réprouve ces ascètes « dull, stupid », dont la seule ressource est « de frétiller comme font les anguilles ». Proposez leur les quatre hypothèses possibles : affirmation, négation, affirmation et négation, ni affirmation ni négation ; ils les nient toutes les quatre (1). Peut-être est-il bien difficile de distinguer l'attitude de Bouddha, celle de ces dialecticiens sceptiques, celle enfin des Mādhyamikas ; car ceux-ci, tout en niant les quatre hypothèses, proclament que le silence est la vérité suprême des Aryas ; — et il semble bien que Bouddha soit disposé à partager la manière de voir des moines qu'il condamne : je me trompe, car il déclare quelque part que ni les dieux ni les hommes ne le verront plus ; il parle ailleurs de ses existences de Bodhisattva, et nous lui reprocherons : a) de parler de l'avenir, de parler du passé, b) de tomber sous la critique des Mādhyamikas : « nāstīdānīm, abhūt pūrvam, ity ucchedaḥ prasajyate ». La doctrine des rédacteurs du Suttānta n'était pas très sûre d'elle même : reniant les

(1) Opinion attribuée à Saṁjaya, p. 75. — Comparez le saptabhaṅgīnaya des Jainas.

lois fondamentales, celle du Karman, celle du pratītyasamutpāda et leurs conséquences logiques (1), tout en affectant de condamner le scepticisme formel et en exaltant les mérites de la vie religieuse, elle cherchait vainement à démontrer que le silence est une opinion : c'est l'enfance de l'art ; l'art est adulte, quand cette démonstration est faite, et ce ne fut pas la gloire des moines pâlisants de s'y appliquer sérieusement. Mais ils posent les termes du problème, élaborent d'heureuses formules, conservent les données contradictoires de la tradition. Le petit Véhicule prépare et fait pressentir le grand.

Quoiqu'il en soit, il ne faut pas oublier que Saṁjaya est bouddhiste, puisqu'il discute l'immortalité des Tathāgatas, et rien ne nous empêche de saluer dans cet « Eel-wriggler » le devancier de Nāgārjuna et le logique interprète du Dharma : il traite comme il faut les traiter les « ṭhapanīyavyākaraṇa pañha » (2). On peut s'étonner aussi que le roi Ajātaçatru (Sāmaññaphalas.) n'aperçoive

(1) C'est-à-dire la survivance du moi. M. R. Davids croit que, ni dans les Piṭakas, ni dans les œuvres extra-canoniques, on ne peut trouver « a loophole through which at least a covert or esoteric belief in the soul, and in future life (that is, of course, of a soul) can be recognised » (p. 189). — Je ne comprends pas la réserve « *that is, of course, of a soul* » ; mais je crois bien que c'est ma faute.

L'ātman est nié « catégoriquement », « absolument » (Kern, *Manual*, 49) — accordons le ; il n'existe pas plus après la mort que pendant la vie : mais la série des impressions intellectuelles constitue une trame que la mort n'interrompt pas. Çaṁkara l'a très bien vu (ad III, 1, 2 ; p. 718. 11) et aussi Childers : « Kamma then is the link that preserves the *identity* of a being through all the countless changes which it undergoes in its progress through Saṁsāra » — C'est pour cela qu'il est absurde de dire : « anyaḥ karoti, anyo bhuṅkte » : « celui qui accomplit l'acte n'est pas celui qui jouit du fruit ».

Et d'ailleurs M. R. D. mettra-t-il en doute l'existence des *pudgalavādins ?* contestera-t-il l'authenticité du « Bhārahārādisūtra (Minayef, *Recherches*, p. 225 ; *Bodhic. ṭ.* 307, 3) qu'Uddyotakara, parlant comme le bon sens même, cite avec tant d'à propos (*Vart.* ad *Nyāyas.* III, introduction) : « Le tathāgatadarçana est contradictoire si vous soutenez qu'il n'y a pas d'âme ;... il est dit : je vous parlerai, O Bhikṣus ! du fardeau et de celui qui porte le fardeau : les cinq skandhas sont le fardeau ; le porteur, c'est le pudgala ». [D'après une note du Prof. Satiç Candra Vidyābhūṣaṇ].

(2) Cf. Childers s. voc pañha ; Rhys Davids p. 187, n. 2.

pas le rapport direct des réponses qu'on lui fait avec la question qu'il pose : le premier sage nie le bien et le mal, le second la liberté des actes (1), le troisième la vie future (2), le quatrième est un matérialiste (cārvāka) au sens technique du mot ; le cinquième loue la vie religieuse dont les règles étroites constituent la véritable liberté ; le sixième enfin ne veut rien connaître des choses métaphysiques et semble prier le roi de résoudre lui-même la question. — Aucune de ces réponses ne paraît aussi ridicule que veut bien le croire Ajātaçatru ; toutes fournissent implicitement la solution de la question posée (3).

Avouerais-je que la faiblesse de cet exposé semble une preuve d'authenticité ? mais il y aurait dans ce raisonnement, j'en ai peur, le grave défaut d' « atiprasaṅga ».

Je veux, en terminant cette note, rendre de nouveau hommage à la maîtrise de M. R. D., architecte robuste, élégant ouvrier — qui accumule dans le présent ouvrage un grand nombre d'observations curieuses sur les doctrines du Bouddhisme, sur la constitution de ses écritures, sur la vie intellectuelle, sociale et matérielle de l'ancien « Madhyadeça » (4).

---

(1) On sait que par une heureuse contradiction la plupart des écoles admettent que le Karman présent n'est pas conditionné par le Karman antérieur, Kathāvatthu, XVII, 3 — elles croient aussi, d'après la même source, que tout Karman ne mûrit pas, XII, 2. (cf. Bodhicaryāv., théorie de la destruction des péchés) — cf. VII, 10.

(2) Et cela avec une supériorité de style qui balance Shakespear : « Quatre hommes avec la bière, ce qui fait cinq, s'en vont, emportant le mort. ... » ; — sur ce qui suit, cp. peut-être Kathāvathu, VII, 6.

(3) Après Burnouf [Lotus p. 454], M. R. D. signale le fait intéressant que la langue diffère du pâli habituel dans les passages dont nous avons parlé : « and these are not the only instances of the preservation in the Piṭakas of ancient dialectical varieties » (p. 57).

(4) Voyez le compte rendu publié dans l'Athenaeum du 30 juin 1900 (nº 3792), où sont complétées les curieuses observations de M. R. D. sur le « Lokāyata ». — M. R. D. promet la publication prochaine d'un « Pâli Onomasticon » et l'achèvement de la traduction du Dīgha.

COMPTES-RENDUS.

Juan Manuel. *El Libro de los Enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio.* Text und Anmerkungen aus dem Nachlasse von Hermann Knust herausgegeben von Adolf Birch-Hirschfeld. Leipzig. Dr Seele und Co 1900. In-8. XXXV (1), 439 et (1). Prix : 12 marcs.

En publiant, pour obéir aux dernières volontés du regretté Hermann Knust, mort en 1889, l'édition critique du *Conde Lucanor* qu'il avait préparée pour l'impression, M. Birch-Hirschfeld a mérité la reconnaissance de tous ceux qui étudient l'ancienne littérature espagnole, dont ce livre est l'un des monuments les plus remarquables, de tous ceux aussi qui s'occupent de la question de la migration des fables, puisque les sources du recueil de Juan Manuel sont, en très grande partie, arabes.

Knust était fort versé dans la littérature espagnole et la littérature allemande et ses connaissances folkloriques doivent faire figurer son nom avec honneur à côté de ceux de Benfey, de Liebrecht, de R. Köhler, de Basset, d'Oesterley, de Bolte, etc. Mais, malgré ses nombreuses publications (1), il ne nous semble pas avoir encore été apprécié à toute sa valeur. L'avertissement de M. Birch nous promettant d'autres éditions d'auteurs espagnols, nous espérons qu'il voudra bien enrichir l'un ou l'autre de ces livres d'une biographie de Knust et d'une bibliographie détaillée de ses œuvres.

En attendant, on fera bon accueil dans le monde de la science et de la littérature à cette première publication, dont l'importance n'échappera à personne. Après une savante introduction, où il discute avec soin la chronologie des œuvres de Juan Manuel et où il nous fait connaître en détail les manus-

(1) Citons surtout le *Mittheilungen aus dem Eskurial* (Bibliothek des litterarischen Vereins de Stuttgart, no 141) si important pour les arabisants. — *Dos obras didácticas y dos legendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial.* Madrid, 1878. (Tiré à 300 exemplaires). — Les articles du *Jahrbuch fur romanische und englische Literatur*, tomes X et XI et du *Zeitschrift für deutsche Philologie*, tomes XIX et XX. — *Die Etymologie des Wortes « Lucanor »* dans *Zeitschrift für romanische Philologie*, IX, 138-140.

crits, les éditions et les traductions du *Conde Lucanor*, Knust nous présente un texte critique de ce livre, en relevant scrupuleusement page par page toutes les variantes. Ce texte remplacera avantageusement tous ceux qui ont paru jusqu'à ce jour (1) et donnera une base scientifique à l'étude du *Conde Lucanor*.

A la page 293 commencent les notes de Knust, qui, grâce à ses vastes connaissances littéraires, contiennent beaucoup de choses neuves et intéressantes. Nous avons nous-même publié dans le tome II de notre Bibliographie arabe (144-162) une bibliographie du *Conde Lucanor* ainsi qu'un résumé des histoires de ce recueil. A nos références, qui se rapportent surtout aux littératures orientales et à celles de Knust, qui concernent davantage celles de l'Occident, nous croyons bien faire d'ajouter ici quelques nouvelles observations.

N° 5. — *Le renard et le corbeau*. Voir Bibliog. arabe, III, 76 et 146. En outre, l'édition que Crusius a donnée de Babrius, 69-70 et 269-270. — *Esprit des journaux*, 15e année, XI, 291-293. — Il n'est peut-être pas sans intérêt de rappeler que les Grecs croyaient à l'existence d'une amitié entre le renard et le corbeau. (Voir *Antigoni Carystii historiarum mirabilium collectanea explicata a Joanne Beckmann*, 1791, 113). — Les histoires que Knust cite p. 313 se rapportent à un autre thème, celui du faible qui trouve son salut dans la ruse. (Cfr. Bibliog. arabe, II, 204 et III, 63).

N° 7. — *Perrette et le pot du lait*. Dans le *Tazyîne al aswâq*, édition de 1279, 435, on trouve une forme curieuse de cette histoire. « Une nuit, Haggâg (Hégiage) entendit un marchand de lait dire qu'il vendrait son lait à tel prix et qu'il achèterait des marchandises. « Je ferai tel bénéfice et grande sera ma fortune. J'épouserai alors la fille d'Hégiage, dont j'aurai un fils. Un jour, je lui donnerai un ordre ; si elle me désobéit, je la frapperai comme cela. « Mais, en levant le pied, il renversa le lait. Hégiage alors entra et lui donna cinquante coups de fouet, lui disant : « Si tu agissais ainsi à l'égard de ma fille, n'est-ce pas à moi que tu ferais mal en lui faisant mal ? »

Knust rapporte (317-318) l'historiette de la querelle de deux époux au sujet du prix des fruits à provenir d'un olivier qu'ils viennent seulement de planter. Mais ce n'est pas là le thème des châteaux en Espagne ; c'est celui de la querelle vaine, comme on pourrait l'intituler. S'il fallait traiter ce thème ici, on pourrait ajouter d'autres références encore : p. ex. l'historiette arabe que donne Basset dans *la Revue des traditions populaires*, XIII, 481-482 ; elle se retrouve aussi dans le *Tamarât al awrâq*, édition de 1308, II, 202 et chez les Anglais (*Shakespeare Jest-Books*, I, *Mery Talys*, 42-43). — F. Reuter, de Gedankensün'n dans *Läuschen un Rimels*, I, 54. — Bolte,

(1) Nous ne savons pas ce que vaut l'édition critique qui a paru à Vigo en 2 volumes, avec vocabulaire (1898) et que nous n'avons pas vue. Elle a été publiée avant celle de Knust ; mais celle-ci était achevée en manuscrit avant celle de Vigo.

Martin Montanus Schwankbücher, Litterarischer Verein, n° 217, 614. — *Quarante vizirs*, Behrnauer, 177 ou Gibb, 404. — Jülg, *Mongolische Märchen*, 179. — Stumme *Märchen... Tázerwalt*, 179.

N° 9. — Landsberger, *die Fabeln des Sophos*, XLI-XLIII.

N° 11. — C'est au *Conde Lucanor* que Blanchet a emprunté l'histoire du doyen de Badajoz et Liebeskind, dans ses *Palmblätter*, n'a fait que copier Blanchet en la modifiant un peu pour la mettre à la portée de la jeunesse et sans d'ailleurs citer sa source : il n'en use jamais autrement. (*Centralblatt für Bibliothekswesen*, 1900, 309, n° 32). — Le conte doit avoir une source orientale plus voisine de son texte que ne l'est le conte des *Quarante vizirs* que l'on cite toujours à ce propos. Cette source arabe serait-elle l'histoire que donne Marcel dans ses *Contes du Cheykh Êl-Mohdy*, 2e édition, III, 255-301 ou son prototype ? On n'hésiterait pas à répondre affirmativement s'il n'était permis de douter de l'authenticité d'une partie au moins des contes d'Êl-Mohdy (Bibliog. arabe, IV, 144). — Les rapprochements que Knust fait à la p. 334 ne semblent pas exacts.

N° 12. — Bibliog. arabe, III, 76.

N° 13. — *Ibidem*, 64.

N° 18. — *Revue des traditions populaires*, XII, 695.

N° 20. — Fournier, *L'esprit dans l'histoire*, 5e édition, 162-164. — *Shakespeare Jest-Books*, III, *Pasquils*, 50-51.

N° 26. — *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XLVIII, 396-398. — Basset, *Nouveaux contes berbères*, 193 et suiv. — *Revue des trad. pop.*, XII, 364-365.

N° 30. — *Revue des trad. pop.*, XII, 695.

N° 35. — *Archiv für Literaturgeschichte*, XIII, 388-389 et XV. 446.

N° 36. — Israel Lévi, *Trois contes juifs*, 1885, 21-22. — Artin Pacha, *Contes populaires de la vallée du Nil*, 131-136.

N° 42. — Wolf, *Studien*, 93. — *Altdeutsche Blätter*, II, 81, n° 17. — Wünsche, *Der Midrasch Wajikra*, 174-175. — Tawney, *The Kathá Sarit Ságara*, 289.

N° 44. — *Archiv für Literaturgeschichte*, XI, 142-143.

N° 45. — Wolf, *Studien*, 125-126.

N° 47. — Rosen, *Tuti-Nameh*, II, 71-82 et 90-91. — Tawney, 24-25.

N° 49. — *Centralblatt f. Bibliothekswesen*, 1900, 307-308. — Qazwîni, édition 1305, II, 141-142. — Wahrmund, *Praktisches Handbuch der neu-arabischen Sprache*, 1898, 12-13 (4e pagination) et *Schlüssel zum prakt. Handb.*, 60-61.

N° 51. — *The Arabian Nights' Entertainments*, trad. Forster, édition Moir Bussey, 1839, XII-XIII. — *Archiv f. Literaturgeschichte*, XI, 143-145. — *Jahrbuch f. rom. und engl. Lit.*, II, 93-104. — Baudouin de Condé, édition Scheler, II, 455-456. — *Sitzungsberichte* de l'Acad. de Vienne, VII, 766. — Le Coran, XXXVIII, 33 et Beidhawii *Commentarius*, édition Fleischer, II, 187. — Carra de Vaux, *L'abrégé des merveilles*, 49-52.

Rappelons enfin que le Leogenin cité p. 424, 425 et 426 n'est autre que Louqmâne. (Bibliog. arabe, II, 8.)

En terminant, nous exprimerons le vœu que le *Conde Lucanor* obtienne tout le succès qu'il mérite et que ce succès engage l'éditeur à nous donner le plus tôt possible les autres œuvres de Knust dont les manuscrits seraient en état d'être publiés.

VICTOR CHAUVIN.

* * *

Orientalische Bibliographie begründet von August Müller... Bearbeitet und herausgegeben von Dr LUCIAN SCHERMAN, Privatdoc. an der Universität in München ... XIII. Jahrgangh. Berlin, Verlag von Reuther und Reichard. 1900. In-8. (10 marcs par an.)

Cette publication périodique de premier ordre, fondée par le regretté August Müller et continuée depuis par les soins de M. Scherman, aidé par une élite de savants de différents pays, est entrée dans sa treizième année d'existence. Pour la rapidité, l'exactitude scientifique et l'abondance étonnante de ses multiples informations, cette revue est sans rivale dans le domaine de la bibliographie. Aussi tout orientaliste devrait se faire une obligation de la soutenir, tant en s'y abonnant qu'en envoyant un exemplaire de tous ses écrits au dévoué rédacteur. Nous croyons aussi devoir la recommander chaleureusement aux directeurs des bibliothèques publiques ; ils seraient sans excuse s'ils n'enrichissaient pas le dépôt confié à leur vigilance d'une revue aussi excellente et d'un prix aussi modique.

VICTOR CHAUVIN.

* * *

L'Arabo parlato in Egitto (Manuali Hoepli). — Grammatica, Dialoghi e raccolta di circa 6000 vocaboli ; per cura di CARLO ALFONSO NALLINO, Professore nel Regio Istituto Orientale di Napoli. In-16 de XX et 386 pages ; Milan, Hoepli, 1900.

La *collection Hoepli* a un caractère, une tendance pratiques avant tout, Les manuels de conversation qu'elle renferme ne font pas et ne pouvaient pas faire, on le conçoit, exception à la règle générale. Mais la pratique d'un art quelconque ne va pas sans certaines bases théoriques ou scientifiques. Aussi personne, toutes choses égales d'ailleurs, ne combinera mieux le plan, personne ne présentera plus exactement et plus simplement les mille détails d'un guide de la conversation qu'un homme possédant les principes de la linguistique et rompu à ses méthodes.

Ces réflexions me venaient naturellement à l'esprit pendant que je feuilletais attentivement ce volume, qui accuse en bien des endroits la main d'un spécialiste de haute compétence. Il a été demandé à son auteur et il est publié comme une nouvelle édition du *Manuale di arabo volgare* de R. de Sterlich

et Dib Khaddag ; mais c'est en réalité une refonte complète de l'œuvre primitive plutôt qu'une réédition. Les remaniements commencent, ainsi qu'on le voit, par le titre même, et c'est justice : l'appellation d'*arabe vulgaire*, en opposition à l'arabe classique ou littéraire, semble impliquer l'existence d'un langage populaire unique, chose aussi contraire aux faits qu'invraisemblable à priori. Il n'y a pas *un arabe vulgaire*, il n'existe que *des arabes vulgaires*. c'est-à-dire des dialectes différents servant, dans les diverses contrées de langue arabe, aux relations les plus ordinaires de la vie commune. Un Marocain et un Syrien, s'exprimant chacun dans l'arabe populaire de son pays d'origine, auront presque autant de peine à se comprendre qu'en auraient, dans la même hypothèse, un paysan du Berry et un Wallon de Liège.

M. Nallino traite le dialecte égyptien comme essentiellement un, parce qu'on peut faire abstraction de l'idiome des Bédouins, avec lesquels les Européens entrent rarement en contact. Quant aux nuances et divergences de détail, il suit l'usage des habitants du Caire, qui est incontestablement le plus influent et le plus répandu.

Même ainsi circonscrit, l'objet du présent volume restait assez difficile à réaliser. On n'aura pas besoin de longs raisonnements pour se persuader qu'il doit être malaisé d'initier à la pratique quotidienne d'un dialecte arabe tous les lecteurs auxquels ce guide s'adresse, ceux-là même, par conséquent, qui n'ont aucune notion soit de l'arabe des livres soit des langues sémitiques en général. L'auteur n'a pas reculé devant cette tâche ardue, et l'on doit reconnaître qu'il s'en est tiré avec honneur. On peut dire de sa première partie, intitulée *Grammatica* , qu'elle met d'excellente façon à la portée de tous les esprits cultivés ce qui est indispensable en fait de principes plus ou moins théoriques pour arriver à comprendre les fellahs des bords du Nil et à s'en faire comprendre. Elle mène à peu près de front la morphologie et la syntaxe, afin de pouvoir, dès les premiers paragraphes, éclairer les règles par des exemples opportuns. Chemin faisant, elle donne aussi quelques indications bibliographiques ou doctrinales pour acheminer éventuellement le lecteur à l'étude des rudiments de la langue littéraire. L'idée de cette adjonction me paraît très heureuse ; car on ne saurait nier que c'est à cette étude que devront toujours en venir ceux qui voudraient acquérir de l'idiome populaire une connaissance tant soit peu raisonnée et scientifique.

Je ne parlerai ni des *dialogues* ni des *vocabulaires* ou listes de mots rangés sous certaines rubriques générales. Qu'il me suffise de remarquer que dialogues et vocabulaires sont faits des idées et des expressions les plus usuelles et les mieux appropriées aux diverses situations de la vie en Egypte. Il est tel dialogue, celui, par exemple, qui a pour en-tête « *Saluti i complimenti* », dont on pourrait affirmer qu'il contient les éléments d'une très intéressante étude de mœurs locales.

J. Forget.

* * *

Der Textus ornatior der Çukasaptati, Kritisch herausgegeben von RICHARD SMITH. (Extrait des Abhandlungen der K. Bayer. Akademie der Wiss. I Cl., XXI Bd, 11 Abth). Munich, Librairie de l'Académie.

Cette publication est importante pour l'histoire de la littérature sanskrite, et surtout pour celle des contes et de leurs migrations à travers le monde entier. A vrai dire, elle n'est ni parfaite, ni définitive, l'éditeur le dit avec une modestie et une loyauté qui lui gagnent toutes les sympathies. Il y a des lacunes : les récits 65 à 68 (ce dernier seulement pour le commencement), manquent complètement. Il y a beaucoup de leçons peu sûres.

L'éditeur nous prévient, avec beaucoup de bonne humeur, que nous pourrons nous trouver embarrassés par le fouillis inextricable d'un *Bahuvrīhi*, ou aboutir à l'*andhakūpa* d'une lacune. Il n'importe. Nous devons être reconnaissants au Dr Richard Smith de nous avoir donné cette édition.

Notre reconnaissance doit être d'autant plus grande qu'il a dû peiner beaucoup pour la préparer. Il n'a pu avoir entre les mains ce qu'on appelle un bon manuscrit, et les quatre dont il s'est servi ne lui permettaient pas d'arriver à un meilleur résultat. Il nous promet une traduction allemande de cette œuvre, avec les corrections qu'il aura pu opérer. Nous souhaitons qu'il ne diffère pas trop sa promesse. Nous lui serions encore plus obligés, s'il nous donnait une introduction, où il étudierait le *Çusaptati* au point de vue de la littérature, en nous montrant la place de cette œuvre, ses précédents et les imitations qu'elle a pu susciter chez les divers peuples qui possèdent des recueils de contes.

A. LEPITRE.

* * *

Journal of the American Oriental Society, edited by GEORGE F. MOORE, Professor an Andover Theological Seminary. Tome XIX, seconde partie, et tom. XX. 1898 et 1899. Trois volumes in-8.

La jeune Amérique ne veut pas laisser à la vieille Europe le monopole des travaux scientifiques, vraiment critiques et sincèrement désintéressés. Sans doute elle ne possède pas comme nous, un héritage accumulé depuis longtemps, de faits, de théories et de déductions : il lui faudra longtemps encore pour que ses richesses philologiques soient comparables aux nôtres. Néanmoins, les résultats qu'ils ont déjà obtenus sont tout à leur honneur, et font bien augurer de l'avenir.

Nous avons fait ces réflexions en lisant les volumes mentionnés plus haut. Ils sont consacrés exclusivement à l'orientalisme, comme le titre l'indique, et ils nous ont vivement intéressé. Parmi les articles dont ils se composent, la plupart ont pour objet la religion, la langue et les institutions de l'Inde. Nous en citerons quelques-uns, pour donner une idée de l'intérêt que tous peuvent présenter.

M. Charles Lanman, par exemple, a cherché à expliquer, par des rappro-

chements ingenieux, la croyance répandue chez les poètes sanskrits, et d'après laquelle les *hańsas* (oies ou cygnes), quand ils boivent dans un vase où l'eau est mélangée à du lait, peuvent absorber le lait seul, en laissant l'eau. Ailleurs, il étudie l'influence qu'ont exercée sur *la diction sanskrite* les préoccupations du pâtre, du prêtre et du joueur. (Tout le monde connaît la passion des Hindous pour le jeu). Nous trouvons aussi dans ce recueil des articles du Professeur Maurice Bloomfield, de Johns Hopkins University, un sur le mythe de Purūravas, Urvaçī et Ayu, et d'autres sur la littérature védique. N'oublions pas ceux du Professeur E. W. Hopkins, un entre autres sur la lexicographie du Mahābhārata. Nous regrettons vivement de ne pouvoir citer tous les auteurs, et nous ne sommes pas sûr de n'avoir pas omis les plus méritants.

Les langues sémitiques ne sont pas négligées. L'Assyrie et la Chaldée paraissent avoir attiré tout spécialement l'attention des Orientalistes américains. Le Dr C. Johnston étudie la littéraure épistolaire des Assyriens, et il s'arrête tout spécialement à une courte lettre, — treize lignes en tout —, adressée par la princesse assyrienne Sherua'eterat à une dame de la cour de son père.

De son côté le Prof. J. F. Moore nous donne un article sur Sisara et Samgar ; le Prof. C. C. Torrey, un autre sur l'emplacement de Béthulie. Ce même savant a publié aussi une étude sur les lettres de saint Siméon le Stylite, avec des fragments en syriaque attribués à l'illustre solitaire : c'est un des morceaux les plus importants du recueil. Signalons encore un travail du Prof. M. Jastrow sur l'emploi de la poussière, de la terre et des cendres en signe de deuil chez les Hébreux ; un autre de M. W. S. Watson sur le Pentateuque samaritain ; un autre enfin, avec texte syriaque, du Professeur R. Gottheil, sur la médecine populaire en Syrie.

Il est facile de le voir, ce recueil se distingue aussi bien par la variété que par la valeur des travaux. Nous lui souhaitons une prospérité de plus en plus accentuée, et une diffusion toujours plus grande, pour l'avancement des études orientales.

A. Lepitre.

* * *

L'Elemento storico nel Greco antiquo. Contributo allo studio dell'espressione metaforica, par Attilio Levi. 1 vol. in-folio de 72 pp. (Extraits des Mémoires de l'Académie royale des sciences de Turin, série II, tom. XIX, pp. 333-405). Turin, Carlo Clausen.

Il est bon de définir tout d'abord le sujet de cette étude, pour empêche toute confusion. Il s'agit ici, non pas du grec des premiers temps, mais du grec classique, depuis Homère jusqu'à Plutarque. Et, quand l'auteur parle d'histoire, il ne prétend pas remonter jusqu'à l'époque où le grec constituait un dialecte dans la grande famille indo-européenne. Il n'a jamais songé à

faire l'histoire des mots grecs en les comparant avec les formes correspondantes des langues apparentées.

Voici quel est son but. Le langage, nous dit-il, conserve plus fidèlement qu'aucune autre catégorie de documents les traces de l'histoire d'un peuple. Et, par le mot « histoire », l'auteur entend « l'ensemble des faits de quelque ordre que ce soit, matériel, moral et intellectuel, qui se réfèrent à la vie particulière d'une nation. » Il s'agit de trouver dans la langue grecque tout ce qui nous rappelle la vie du peuple qui l'a parlée. Or, cette action de l'histoire sur le langage se constate dans trois catégories d'expressions : dans les noms propres qui, grâce à un fait historique, sont devenus des termes génériques ; dans les noms communs qui ont pris une acception étrangère à leur sens primitif, par une association d'idées basée également sur un fait, ou bien sur une opération logique de l'esprit humain ; dans des vocables créés sous l'action immédiate d'un fait historique. Dans ces trois catégories se trouve un trait commun : elles supposent une métaphore dans l'esprit. De là le sous-titre de cette étude.

Celle-ci est divisée en trois parties, où sont examinés successivement les vocables qui ont rapport au culte, à l'histoire proprement dite et à la géographie, et enfin aux institutions de la Grèce. Le travail n'est pas approfondi, si l'on songe à toutes les ressources que présente aujourd'hui la grammaire comparée indo-européenne. Un helléniste un peu exercé y trouverait peu à apprendre. Mais ce travail sera lu avec plaisir par les débutants dans les études philologiques. Il est rédigé avec méthode et clarté. Il présente plus d'une particularité intéressante, et il donne une idée juste de la manière dont les Grecs créaient ou renouvelaient leurs expressions.

A noter aussi une très modeste plaquette, *Symbolæ semasiologicæ*, où M. Attilio Levi poursuit ses études sémantiques. Il s'agit de mots latins empruntés au grec, et qui ont pris un sens nouveau dans la langue qui les adoptait.

A. L.-B.

CHRONIQUE.

On ne perd pas tout à fait son temps à parcourir le *Journal of the Mahā bodhiSociety :* qu'on en juge par ce fragment d'une lettre que H. Dharmapāla, « manager » de cette entreprise, se fait écrire par un « American Divinity Scholar » :

— Je ne serais pas surpris si j'apprenais qu'un nègre, vivant au cœur de l'Afrique et qui n'a jamais entendu parler ni de Siddhārtha, ni de Jésus, enseigne les mêmes doctrines de vraie morale. — Je suis bien d'accord avec vous que les histoires racontées de Jésus dans les quatre évangiles, si elles sont vraies, sont indignes d'un grand Maître de morale. Mais je ne crois pas qu'il soit trop tard pour rendre la vie à l'enseignement primitif de Jésus .... J'accorde aussi que l'enseignement de Jésus n'est pas aussi philosophique que celui de Siddhārtha : mais je le crois en harmonie avec la saine psychologie .... »

Les derniers cahiers du Monist (X, 3 et 4, XI, 1) contiennent :

1) de M. H. Gunkel (Berlin) des recherches sur Genèse XVI et XXI, 8-21 : The two accounts of Hagar, specimen of an historico-theological interpretation of Genesis.

2) du Rév. William Weber, Saint Paul and apostolic succession.

3) du Prof. Paul Schwartzkopff, The belief in the resurrection of Jesus and its permanent significance.

4) de Paul Carus, a) the food of life and the Sacrament (2[me] partie, le culte de Mithra), b) the personality of Jesus and his historical relation to Christianity, c) the greek mysteries, a preparation for Christianity (1).

(1) Les parallèles avec l'Inde tantrique sont nombreux ; rapprochez le mot siddhi des expression τελετή, τελειότης ; l'usage du madya et les pres

Encore que nous ne puissions partager toutes les doctrines de M. Carus, nous apprécions son beau talent. — Ces articles de haute vulgarisation sont habilement composés et l'heureux choix des illustrations les rend très instructifs.

5) de M. R. Garbe, On the voluntary trance of Indian Fakirs.

Les seuls faits bien prouvés d'hypnose prolongée, permettant au Yogin de se faire enterrer pour une période de plusieurs jours (de 3 à 40 jours !) ont eu pour héros un personnage qui n'a rien de légendaire, Haridās, et remontent aux années 1828-1837. Les expériences paraissent avoir été faites dans des conditions satisfaisantes et il y aurait quelque puérilité à les contester. Mais nous retiendrons que si les exercices du Yoga, — les plus anciennes Upaniṣads les tiennent en haute estime — rendent les professionnels capables de « performances » extraordinaires, l'hindou est encore plus expert en charlatanisme qu'en magnétisme.

On ne comprend qu'à moitié les religions de l'Inde si l'on n'est pas disposé à accorder une grande importance aux pratiques hypnotiques et aux spéculations architecturales qui en ont amplifié la valeur. Taine, qui devinait bien, l'a dit avec quelque exagération ; et c'est un bon conseil qu'il donne à l'indianiste d'étudier la folie raisonnante.

Quoique habitué aux surprises, on demeure inquiet en constatant que Haridās, ce merveilleux « sujet », au demeurant personnage très peu remarquable, pas du tout intellectuel, est devenu en quelque sorte le saint et le patron de la *Theosophical Society of Bombay*. Et le présent doit nous instruire du passé.

La courte étude de M. Garbe rencontre les intéressants problèmes des origines du Vedānta et du Rājayoga, du caractère des yogins et des saints hindous, des tendances actuelles de l'hindouisme.

The Dharma or the Religion of Enlightenment, 1898.

C'est la quatrième édition du petit cathéchisme bouddhique de

criptions des prêtres de Dionysos ; les oṣadhis et les herbes. Tout ce que dit M. Carus sur les rites phalliques paraît excellent ; je ne crois pas cependant que les symboles et les rites aient jamais été exempts de pensées licencieuses ; tout cela respire en Grèce comme dans l'Inde une fâcheuse « intoxication » de la chair et de l'esprit.

M. Paul Carus (1). Les nombreux orientalistes qui condamnent la propagande bouddhique peuvent avoir peu de sympathie pour ce genre de travaux ; tous loueront l'auteur qui fait preuve d'une rare habileté. — Les traductions proposées pour le terme « saṁskāras », p. 11, 18 (forms, formations, deed-forms, soul-forms) sont très satisfaisantes : « confections » n'a jamais rien voulu dire, ni en anglais. ni en français.

Quant à la nouvelle édition de cette jolie nouvelle « *Karma, A story of early Buddhism* » (2) — sur papier de Chine et ornée d'illustrations remarquables de fantaisie, c'est, je le confesse avec la presse de Chicago, « un pur joyau ». La précieuse brochure est enveloppée dans une couverture ingénieuse sur laquelle nous lisons en anglais la traduction partielle de la préface que le Comte Tolstoï a pré-posée à sa traduction russe de l'histoire due à la plume de P. Carus : de l'allemand en russe, de l'allemand en anglais, de l'anglais en japonais ! quelle fortune !

M. P. Carus vient de publier « The history of the devil and the idea of evil ... » ; merveilleusement imprimé et illustré, 500 p. in-8°.

— Dans la collection de la « Religion science library », Paul Carus, Chinese philosophy, vise avant tout les spéculations mathématiques qui jouent un si grand rôle dans l'ancienne philosophie. Cette étude présente ce caractère de « full information » qui distingue les écrits de l'auteur.

— C'est encore sous les auspices de M. Carus que *M. Teitaro Suzuki* nous donne une traduction d'après le chinois de « Açvaghoṣa 's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna ». C'est le Mahāyānaçraddhotpādaçāstra, n° 1249 de Nanjio.

Huc, *Travels in Tartary*, *Thibet and China*, Open Court Publishing C°, Chicago (Kegan Paul, etc., Londres) 1898 (pp. 326, 342).

Le livre de Huc et Gabet, « Voyages en Tartarie, au Tibet et en

(1) Le petit manuel de M. Rhys Davids (1877) vient de traverser le détroit : M. A. Pfungst l'a traduit en allemand d'après la *dix-septième* édition.

(2) Open court, Chicago — printed at Tokio.

Chine » est, aujourd'hui encore, d'un puissant intérêt L'édition française, les anciennes traductions anglaise et allemande sont introuvables ou hors de prix. L'intelligent directeur de l' « Open Court » a réimprimé la traduction déjà ancienne de W. Hazlitt et nous rend ce récit, d'une bonne humeur si prenante, qui se lit comme un roman, et contient autant de choses qu'un fascicule épais de « Grundriss ». — L'éditeur remarque avec raison que notre connaissance plus précise du Lamaïsme et de la Chine permet de corriger quelques détails, d'expliquer un certain nombre de problèmes mal posés ou trop vite résolus par les missionnaires : c'était, à mon avis, l'occasion ou jamais de faire ce petit travail utile et amusant ; mais le volume dégagé de toute note critique conserve mieux son caractère primitif et le lecteur, en général, n'en demandera pas davantage. — La traduction a presque le charme de l'original, et c'est tout dire (1).

M. A. A. Mac Donnell signale un fait curieux, et que tout sanscritiste soit connaître : c'est dans un livre de botanique, intitulé « *Hortus Indicus Malabaricus adornatus per Henricum van Rheede tot Drakestein* » publié à Amsterdam en 1678-1703 (douze vol. folios) que se trouvent les premiers mots imprimés en caractères devanāgarī (Préf. du 1er volume). C'est en 1694 que Hyde publia son « *Historia shahiludii* », où on peut lire 17 mots tirés dans le même type. Petits commencements d'une grande fortune. (J. R. A. S. 1898, janvier p. 136, et 1900, avril, p. 350).

De M. E Washburn Hopkins, sous ce titre : *Addenda et corrigenda* (Journ. Am. Or. S. XX, 217-224) de précieuses remarques : 1) A sanskrit parallel to Thucydides's automatic conflagration, 2) Lexicographical notes, 3) Grammatical notes, 4) Archaeological notes (sculptures de Sānchi, les ambassadeurs d'après le Rām. ;

(1) Les lecteurs qui s'intéresseront au sympathique Samdadchiemba, guide des pères Huc et Gabet, apprendront avec plaisir qu'il est établi depuis de longues années dans la chrétienté du Père Steenackers à Parobaldason (Ville grise), chrétienté peut-être aujourd'hui détruite par les Boxers. Il est encore plein du souvenir du Père Huc qui parle de lui avec une grande affection.

cf. Notes from India, XX, 2). — L'avantage est double de retrouver dans la littérature un mot de lexique : « D'abord mettre de plus en plus en évidence la « reliability » des savants indigènes : c'est toujours un plaisir d'effacer l'astérisque de demie incrédulité qui flétrit des mots comme *meṣāṇḍa* ... ; en second lieu, le sens historique est agréablement remué quand on découvre des liens nouveaux entre le vieux et le nouveau, quand on établit, par exemple, que le mot *abhayaṁkara* existe dans le Mbh. et dans le Rām., non seulement dans le R. V. et les Purāṇas ».

Economics of primitive religion (ibid. XX, 303-308) : « quel dieu est adoré sous le même vocable par plus de deux nations indo-européennes » ? Le seul dieu du ciel, Dyāuspitar, Zeuspater, Jupiter. Sous un autre nom, le ciel est adoré comme Varuṇa, Ouranos. Dans l'Inde ainsi qu'en Grèce ce dieu apparaît le plus vénérable des dieux de la nature. Mais quels autres dieux sont adorés par plusieurs nations I. E. ? Les Pères, (manes, pitaras), non pas comme des dieux dénommés, mais comme une troupe indistincte ... Enfin, nous trouvons, aussi loin qu'on remonte, le culte du feu pratiqué dans l'Inde, en Perse, en Grèce, en Italie et comme les Indo-Iraniens ont vécu longtemps ensemble, figurent dans le plus vieux panthéon de l'Inde et de la Perse un dieu Somahaoma, et un dieu solaire Mitra-mithra. Nous trouvons aussi le même dieu de l'orage en slave et en védique » [Cf. OLDENBERG, *Rel. des Veda*, Intr.]. — Le pourquoi de ces rencontres, l'origine, la nature, les conditions économiques qui président à la formation, à la localisation, à la décadence des divinités, M. W. H. explique tout cela et beaucoup d'autres choses encore, avec autant de perspicacité que de bonheur.

La Sāṁkhyakārikā d'Içvarakṛṣṇa a été à nouveau éditée et traduite avec des fragments des commentaires (Gauḍapāda et Nārāyaṇa) par Satis Candra Banerji (Calc. 1898, LVI, 300). C'est le premier fasc. d'un ouvrage complet sur le Sāṁkhya. Dans ce livre la trad. seule est intéressante, car la dernière édition du texte (Benares S. S., nº 9, 1883) est satisfaisante : peu de livres ont été traduits aussi souvent ; traduction latine de Lassen (1832, dont dérivent les versions allemande de Windischmann, 1834, et

française de Pauthier, 1833), anglaises de Colebrooke et Wilson (1837, réimprimée par la Soc. theos. de Bombay 1887) et de John Davies (London, Trubner 1881). Le beau mémoire de M. Garbe « Mondschein der Sāṁkhyawahreit » dit le dernier mot sur la Kārikā qui demeure au jugement des connaisseurs le plus joli traité de philosophie que l'Inde ait produit : nous n'attendons plus que l'édition de la Kaumudī, enrichie d'*indices* comme M. Garbe sait les composer.

Dans le Journal de la Soc. As. allemande (LIV, 4978, 167-194) M. Oldenberg poursuit (voyez L, 423) ses *Vedische Untersuchungen*. Son examen porte sur Narāçaṁsa, sur « Soma et la lune », sur le terme Upaniṣad, sur arí, aryáḥ, sur l'histoire de l'anuṣṭubh védique.

Nous recevons le tiré à part des articles que M. A. Barth a publiés dans le Journal des Savants, (février-août 1900, 82 p. in-4°) : *Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde*. Le premier article contient des observations sur l'ensemble du *Grundriss ;* le second est consacré à l'examen de la Lexicographie sanscrite de M. Zachariae, de la syntaxe védique et sanscrite de M. Speyer et de la paléographie de Bühler ; le troisième porte sur l'Atharvaveda de M. Bloomfield, la numismatique de M. Rapson, le droit et la coutume de M. Jolly ; le quatrième sur la mythologie védique de M. Macdonell et le rituel védique de M. Hillebrandt, sur le Sāṁkhya-yoga de M. Garbe ; le cinquième enfin traite du manuel du Bouddhisme de M. Kern et de l'Astronomie-astrologie-mathématiques de M. Thibaut. — Avec une égale supériorité M. A. Barth résume, caractérise et discute ces mémoires dont plusieurs constituent des ouvrages étendus et dont quelques uns sont des chefs-d'œuvre, le manuel de M. Kern par exemple, qui a su composer un livre très différent de sa célèbre « Geschiedenis », plus objectif dans la forme, nouveau par beaucoup de détails et singulièrement lumineux (1). — M. Barth a publié ses

(1) M. Kern ne se cite pas lui même : « Dans sa riche bibliographie, où tout se trouve, il ne manque que son propre nom et les titres de ses pro-

dernières années dans le Journal des Savants des études sur le Mahābhārata (avril-juillet 1897, 53 p.), sur le Véda (mars-août 1896, 55 p.), sur I-tsing (et le Bouddhisme du VII[e] siècle, mai-septembre 1898, 52 p.), études encyclopédiques et critiques, dans lesquelles il expose distinctement les faits acquis et institue de précieuses enquêtes sur les problèmes mal posés, ou irrésolus, ou insolubles : Ajoutez la série du « Bulletin des Religions » : c'est une sorte de *Grundriss* de l'Inde religieuse, dont chaque page doit être méditée. M. Barth a beaucoup fait pour l'éducation de ses « fellow-workers ».

— L'école française d'Extrême Orient nous donne, dès sa naissance, mieux que des promesses :

D. Lacroix, Numismatique annamite, Saïgon, 1900.

L. Finot et E. de Lajonquière, Inventaire sommaire des monuments Chams de l'Annam, Hanoï, 1900.

Rapport de l'École sur les travaux de la mission archéologique d'Indo-Chine en 1899, Hanoï, 1900.

— Les Notices sur l'Indo-Chine, publiées à l'occasion de l'Exposition universelle de 1900, sous la direction de M. Pierre Nicolas, méritent une mention. On y trouvera beaucoup de renseignements utiles.

— *A Schreiner*, les institutions annamites en Basse Cochinchine avant la conquête française, tome I, Paris 1900.

Dans la *Revue de l'Université de Bruxelles* (avril 1900), deux articles intéressants : « *Les Gifford Lectures et le cours de M. Tiele à Edimbourg* » par le C[te] Goblet d'Alviella (pp. 465-480) et « *le droit pénal Anglo-Indien* » par M. H. Speyer. — Sur la « Chinese criminal Law » Voyez (Luzac, 1899) le livre récent d'Ernest Alabaster, *Notes and commentaries on the* ...

pres œuvres .... Quand la modestie est portée à ce point, elle ne cesse pas d'être belle, mais elle devient répréhensible ». — On préférera cet abus à celui dans lequel versent plusieurs des collaborateurs du Grundriss : qu'ils citent leurs ouvrages à titre d'autorité, c'est parfait ; qu'ils y renvoient systématiquement le lecteur pour l'exposé des faits, des doctrines ou de la bibliographie, c'est répréhensible sans réserve aucune.

M. KURT BOECK raconte ses excursions dans le Kumaon et le Sikhim. Avec un intrépide tirolien du nom de Hans, il a foulé des neiges inexplorées de l'Himalaya, et nous donne de belles photographies, des itinéraires et des cotes relevés par lui, et ce qui vaut mieux l'illusion de le suivre (*Indische gletscherfahrten*, XII, 470, Stuttgart 1900). Madame VON TELLEMANN est plus amusante sinon plus instructive : nous connaissions Bombay, Bénares et Darjeeling et Rangoom ; (*Eine Indienreise*, pp. 152, 19 illustrations, Berlin).

R. P. COBBOLD, Innermost Asia, travel and sport in the Pamirs, (New-York, 1900).

Signalons parmi les plus récentes publications relatives à la philologie arabe.

1) Le quatrième fascicule de la *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, de notre éminent collaborateur *M. Chauvin*, contient la première partie de ses recherches sur les mille et une nuits. — En appendice la liste des éditions arabes et le catalogue des Mss. — Aussi important pour l'arabisant et le folk-loriste que pour l'histoire de la « littérature d'imagination » au XIXme siècle (pp. 225, Liége, 1900).

2) Catalogue of the arabic books and mss. in the library of the Asiatic Society of Bengal, by Mirza Ashraf Ali, Fasc. 1. — Calcutta 1900.

3) *E. G. Browne,* Hand-list of Muhammadan mss. preserved in the Cambridge Univ. library including all those (arabic, persian, turkisch, urdû, malay, etc.) which are written in arabic character, Cambridge 1900.

4) *Baron Carra de Vaux*, Avicenne, Paris, 1900.

5) *René Dussaud,* Histoire et Religion des Noṣairīs. (Bibl. de l'école des Hautes Études).

6) *G. Kampffmeyyer*, Materialen zum Studium der Arab. Beduinen-dialecte Innerafrikas, Berlin 1899.

7) *D. B. Macdonald*, The development of Muslim jurisprudence, Hartford, 1900.

8) *C. A. Nallino*, L'Arabo parlato in Egitto (édition revue et augmentée de l' « Arabo vulgare » de De Sterlich, Mailand 1900).

K. E. Kanga, Complete dictionary of the Avesta language in Guzerati and englisch, pp. XXXI, 611, Bombay, 1900.

Jivanji Jamshedji Modi, Marriage customs among the Parsees, Bombay 1900.

Sur le Japon :

1) Pierre Leroy Beaulieu, la rénovation de l'Asie (VIII, 498, Paris 1900 : Sibérie, Chine et Japon) ;

2) J. Nitobé, Bushido, the soul of Japan, an exposition of Japanese thought, (Philadelphia, 1900) ;

3) Ella Gardner, Life in Japan as seen through a Missionary's spectacles in the twilight of the 19th century (Nashville, Am. 1900).

ANNÉE 1900.

MÉLANGES.

COMPTES-RENDUS.

CHRONIQUE.



